أ. د. نظلة أحمد الجبوري

سَلاطينُ المتصوّفة

في العشق والمعرفة



سلاطين المتصوفة



المؤلف: أ. د. نظلة أحمد الجبوري

عنوان الكتاب: سلاطين المتصوفة .. في العشق والمعرفة

تصميم الغلاف: ماجد الماجدي

الناشر: دار المدى

الطبعة الاولى: 2016



للإعلام والثقافة والفنون

Al-mada for media, culture and arts

بغداد : حي ابو نؤاس - محلة 102 - شارع 13 - بناية 141
Iraq/ Baghdad- Abu Nawas-neigh. 102 - 13 Street - Building 141
www.almada-group.com email: info@almada-group.com
+ 964 (0) 770 2799 999
+ 964 (0) 770 8080 800
+ 964 (0) 790 1919 290

بيروت: الحمرا- شارع ليون- بناية منصور- الطابق الاول
info@daralmada.com
+ 961 175 2616
+ 961 175 2617

دمشق: شارع كرجية حداد- متفرع من شارع 29 أيار
al-madahouse@net.sy
ص.ب: 8272
+ 963 11 232 2276
+ 963 11 232 2275
+ 963 11 232 2289

أ. د. نظلة أحمد الجبوري

سلاطين المتصوفة

في العشق والمعرفة



الفهرست

إهــداء

إلى روح والدي (أحمد) وإلى روح شقيقي (معاذ)

وفاءً وإحساناً

وإلى والدتي الغالية وأشقائي وشقيقاتي وأزواجهم وذرياتهم

حُبّاً وامتناناً

نظلة

تقديـم

حظي الفكر الصوفي، أعلاماً وشخصيات، مفاهيماً ومصطلحات، أفكاراً وتجارب روحية، في البحث الأكاديمي وما زال منذ زمن ليس بالقريب، بدراسات جادة ومهمة، تناولته تارة بالدرس والعرض والتوضيح، وتارة بالمقارنة والمقاربة والمفارقة، وتارة بالتدقيق والنقد. فتوقف الباحثون العراقيون والعرب والمستشرقون، هنا وهناك يبحثون في نصوصه، ويطوون صفحاته، ويبحرون في سطوره، في قراءات عامة ومتخصصة، حيث تركزت دراساتهم وبحوثهم على أبعاد تاريخية وأخلاقية وثقافية وتربوية وأدبية ومقارنة.

فأردتُ تقديم قراءاتي لعدد من أعلام الفكر الصوفي ممن يتفق الباحثون العرب والمستشرقون على وصفهم بالسلاطين، بعدما منحهم شيوخهم هذا اللقب، وأجمع مُريدوهم عليه، فوصل من وصل إلى مرتبة السلطان، إما في العشق (الحب) وإما في المعرفة. فكان هذا سلطان العارفين وكان ذاك سلطان العاشقين، للتمييز بينهم وبين شخصيات صوفية هي الأخرى كانت وما زالت من أعلام المتصوفة ممن لقبوا من شيوخهم ومُريديهم بألقاب أخرى تتصل بالعشق والمعرفة، كألقاب: (قطب العارفين) الذي أطلق على عمرو بن لهب

الكوفي الملقب بـ (البهلول) (ت ١٩٠هـ) في القرن الثاني الهجري، و(تاج العارفين) الذي أُطلق على الجنيد البغدادي (ت٢٩٧هـ) شيخ مدرسة بغداد الصوفية، و(رأس العارفين) الذي أُطلق على أبي بكر الكتاني (ت٣٢٢هـ)، و(فخر العاشقين) الذي أُطلق على مؤسس الطريقة الصوفية الكاكائية ومجددها (سان إسحاق) أو سلطان إسحاق البرزنجي (ت٧٩٨هـ) في القرن السابع الهجري.

وبموجب ما تقدم أُطلق لقب (سلطان العارفين) على وجه التحديد على: أبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ) وعلى الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي (ت٦٣٨هـ)، بينما أطلق على شاعر الحب الإلهي في الفكر الصوفي عمر بن الفارض (ت ٦٣٢هـ) حصراً لقب (سلطان العاشقين).

فلا بد من البدء بتتبع سيرهم الحياتية وتجاربهم الصوفية وما صاغوا من تعابير لغوية: نثرية تارة كما لدى البسطامي، وشعرية تارة كما لدى ابن الفارض، وتارة نثرية وشعرية كما لدى ابن عربي، وما أبدعوا من مفاهيم اصطلاحية وما سلكوا من سُبل وما شكلوا من أفكار، كونت جميعها البعد الفكري - السلوكي لديهم وانعكاساته على تجاربهم الصوفية وحياتهم الروحية. ما زال البحث فيها مفتوحاً ولم يستكمل بعد.

فتأتي هذه الدراسة لبيان المضمون المفاهيمي والمعرفي والصوفي لهذه المسميات التي تستكمل بها وتؤشر من خلالها البُنيّة الفكرية والسلوكية لهذا الصوفي أو ذاك، بعدما مزج في تصوفه بعداً فلسفياً. مما يدل على كون التجربة الصوفية في الإسلام في نهاية الأمر مزيجاً متكاملاً بين الفكر الفلسفي وبين السمو الذاتي في الفكر الصوفي عبر

رحلة طويلة ومعاناة وجدانية حية، وخبرة نفسية شخصية، ونظريات قـد تكون عقلية ذهنية تحدد فيها القسمـات وتدقق فيها الآراء، حتى تغدو خلاصة مركزة تجمع الفكر والسلوك والوجدان.

لـذا أضعُ كتابي هذا بين يدي القـراء إلى جانب الباحثين والمعنيين والمهتمـين بالفكر الصوفي في الإسلام، فما زال أعلام المتصوفة هؤلاء لهـم موقعهم وموقفهم في البحـث الصوفي إلى يومنا هـذا، وما زال البحث المعـرفي عنهم في منظومة الفكر الصوفي النسقية في الإسلام، بحثـاً مفتوحاً بين النص الصوفي التراثـي والقراءة المعاصرة له، فأثرت ومـا زالـت في حضورهـا في تشكيـل الوعـي الصـوفي في الإسلام المشدود إلى المـوروث النصي من جانب، والى القـراءة المعاصرة لهذا الموروث من جانب آخر.

وتقديمـي هذا إنما هـو تقديم لأعـلام الفكر الصـوفي وشخصياته المؤثـرة فيـه وإلى يومنا هذا، بمـا أسسوا من تجـارب روحية تضمنت مضمونـاً سلوكياً وقيميـاً ومنحَى ذاتياً وتجربة فرديـة، عمقت الفكر والسلـوك والتجربـة الصوفية وفي الخطاب والمـدارج لم تنكشف إلّا لسالكي الطريق وأهله من المريدين والمتصوفة أنفسهم مع بعضهم، مما أدى إلى نشر التراث الصوفي وتعميق ما أنجز المتصوفة في صميم الفكر الصـوفي، الذي صار يُتداول من الدارسـين والمريدين، وتتبُع ما أبدع هـؤلاء المتصوفة من تجـارب روحية صارت خطـوات تُتبع فيما بعد، على مرّ العصور والأمكنة، ولما أشرت من ملامح تجربة صوفية، كُنهها معرفة (الله عزّ وجلّ) وحبه، أو معرفته وحبه اتساقاً مع المنحى الصوفي من أحبهُ عرفهُ ومن عرفهُ أحبهُ.

وعلـى الرغم من الاختـلاف الواضح لدى المتصوفـة أنفسهم في التعبـير عن ذواتهم وفكرهم لاختـلاف مشاربهم وشعورهم وطرائق

تعايشهـم مع تجاربهـم، فهذا لم يمنـع من وجود تقـارب وتفاهم بين المتصوفة، يكشف عـن تلك الجوانب الروحيـة والفكرية والسلوكية لهـم، فكان لقـب (السلطان) ميزة لهـم على مر الدهـور والعصور، والأزمنة والأمكنة.

المؤلفة

مدخل

-١-

تشكل ألفاظ (السلطان) و(العشق) و(المعرفة)، مضمون تجارب روحية لعدد من أعلام الفكر الصوفي في الإسلام، فبلفظ السلطان اجتمعوا وتوحدوا، وبألفاظ العشق والمعرفة تباينوا وتفرقوا؛ فوصل من وصل إلى مقام العشق فكان عاشقاً، ووصل من وصل إلى مقام المعرفة فكان عارفاً، على الرغم من تباعدهم زماناً ومكاناً. مما يقتضي منهجياً تتبع هذا اللفظ أو ذاك للاطلاع على معناه ودلالته في الفكر الصوفي عموماً، ولدى هذا الصوفي أو ذاك، خصوصاً ممن لُقِّب، وبما أسس من تجربة روحية تفرد بها فاستحق اللقب وحقق المضمون وبه وصل إلى غايته ومبتغاه عشقاً ومعرفةً، حالاً ومقاماً، فصار سلطاناً في عشقه أو في معرفته.

فأقولُ: لعل ما لفت نظري في الفكر الصوفي وتجارب شخصياته الروحية ومصطلحاتهم ورموزهم المعرفية ولغتهم الصوفية؛ وعلى الرغم من اهتماماتي الدقيقة في المصطلح الصوفي وتجارب المتصوفة الروحية، عدم تضمن المصطلحات الصوفية تضمناً صريحاً للفظ أو لمفهوم (السلطان). ولكنني وجدتُ إشارات إلى لفظ (السلطان)

بشكل غير مباشر من خلال التعبير الصوفي عن مضمون مصطلحٍ ما من المصطلحات الصوفية أو التعريف بمصطلح من المصطلحات الصوفية.

وعلى وفق ما ذكرتُ فقد وجدتُ تضميناً صريحاً للفظ (السلطان) في عدّة مصطلحات الصوفية؛ فورد اللفظ مقترناً مع لفظ النور في تعريف أبو نصر السرّاج (ت٣٧٨هـ) في كتابه (اللمع) حينما (شرح الألفاظ المشكلة الجارية في كلام الصوفية) لمصطلح (الطوالع) في قوله: "أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة بتشعشعها فيطمئن ما في القلوب من الأنوار بسلطان نورها"[١]. وهو ما أكده بعدهُ وبقرون عدّة عماد الدين محمد بن الحسن بن علي القرشي الأموي (ت٧٧٣هـ) في شرحه لألفاظ واصطلاحات الصوفية في كتابه (حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب) وفي تعريفه لمصطلح (الطوالع) أيضاً بقوله: "وهي أنوار التوحيد تطلع على قلوب العارفين بشعاعها فيطمس سلطان نورها سائر الأنوار"[٢].

وتمّ التعبير عن لفظ (السلطان) شعرياً في تعريف مصطلح (بذل المهج) وفقاً للسراج في "لُمَعِهِ"، في وصف توجه الصوفي إلى الله عزّ وجلّ، فقال القائل:

يا مليح الدَّلِّ والغُنُج

لك سلطانٌ على المُهج [٣]

وورد لفظ (السلطان) في تعريف مصطلح (الاصطلام) لدى السرّاج فيما نصه: "نَعتُ غَلَبةٍ تردُ على العقول فيستلبها بقوة سلطانه وقهره"[٤]. وهو ما أكده بعدهُ وبقرون عدّة أيضاً عماد الدين الأموي

في كتابه (حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب) بقوله: "وهو نَعْتُ وَلهٍ يردُ على القلب فيسكن تحت سلطانه"(٥).

بينما ظهر لفظ (السلطان) لدى علي بن عثمان الهجويري (ت٤٦٥هـ) في كتابه (كشف المحجوب) في تعريفه لمصطلح (الإثبات) مقترناً بمفهوم الحقيقة وعلى وفق ما ورد في قوله: "إثبات سلطان الحقيقة "(٦). وهو ما أكده أيضاً بعدهُ وبقرون عدّة عماد الدين الأموي في كتابه (حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب) أي باقتران لفظ (السلطان) بمفهوم الحقيقة في تعريفه لمصطلح (الفناء) بقوله: "وأما الفناء المطلق فهو عبارة عن استيلاء سلطان الحقيقة على العبد وهو يستلزم الفناء عن الحظوظ". وعليه فالفاني هو: "من صح فناؤه لاستيلاء سلطان الحقيقة عليه"(٧).

في حين يرد لدى الشيخ محيي الدين بن عربي من خلال تعريفه مصطلح (الزمان) بكلمة مفردة هي (السلطان)(٨). فالزمان هو السلطان، والسلطان هو الزمان في ترابط فكري وصوفي واضح وصريح.

ومما هو جدير بالذكر ورود لفظ (السلطان) لدى الحسين بن منصور الحلّاج (ق٣٠٩هـ) في ديوانه الشعري، للتعبير تارة عن حال (الوجد) في قصيدته بالعنوان نفسه، أي (الوجد)، بقوله:

أبدى الحجاب فذلّ في سلطانه

الرُّسوم وكلُّ معنىً يخطُرُ (٩)

وجاء لفظ (السلطان) أيضاً في قصيدته الموسومة (مقالة حلّاجية في الوجود) للتعبير عن التجلّي الإلهي، ومقترناً به، فقال:

هـذا تجلّـي طُلُـوع الحـق: نائـرةٌ

قـد ازدهـرت في تلاليهـا بسُلطـان [١٠]

وبعـد النظـر والتدقيق فيمـا ورد من معـانٍ ومتلازمـات لمفهوم (السلطـان) في الفكـر الصـوفي في الإسـلام، في بيـان مضمـون المصطلحـات الصوفية كـــ: (الطوالع) و(بذل المهـج) و(الاصطلام) و(الفنـاء) و(الإثبات) و(الزمـان) و(الوجد) و(التجلّـي)، من جانب، ومتلازماتـه كـ: (النور) و(الحقيقة) من جانب آخر، يتضحُ لي مديات تحقيـق هذه المعاني والمتلازمات في التجربة الصوفية لسلاطين متصوفة الإسلام، وعمـق ما أُطلق عليهم من تسميـات وصفات متمثلة بلفظ وصفة (السلطان)، ودلالاتها في العشق والمعرفة، فكان منهم (سلطان العارفـين) وكان بينهـم (سلطـان العاشقين) من خلال مـا جسد هذا الصـوفي أو ذاك بفكـره وتجربتـه وحياته وسلوكه وصـولاً إلى مقامه الصـوفي حباً وعشقاً له سبحانـه، معرفة به سبحانه، وقربـاً منه وإليه سبحانه، فاستحقوا لقب (السلطان)، ووفقاً لما طرح هؤلاء السلاطين مـن مفاهيم ومصطلحـات تدل علـى أحوالهم، وتوضـح تجاربهم، وتحـدد مقاماتهم، وتبين مكاناتهم في الـتراث الصوفي، وتأثر زمانهم الحقيقي والمفترض رغم تغير الأمكنة والأزمنة. فكان واحدهم سلطان زمانه فعرف به الزمـان واقترن، فكان (البسطامي) (١٨٨– ٢٦١هـ) (سلطـان العارفـين) في القرنين الثـاني والثالث الهجريـين في بسطام خراسـان، وكان (ابن الفارض) (٥٧٦ –٦٣٢هـ) (سلطان العاشقين) في القرنين الخامس والسادس الهجريين في القاهرة، وكان (ابن عربي) (٥٦٠ ـــ ٦٣٨هـ) (سلطـان العارفين) في القرنين الخامس والسادس الهجريين في الأندلس ودمشق.

-٢-

تعدّ الحياة الصوفية تجربة شخصية، فردية حيّة، وسمو روحي يربط الصوفي بربـه، تؤسس على مفهوم الحب الإلهي «لا محبوب إلّا الله»، بوصفه السفر الروحي للمثول في الحضرة الإلهية، والتوجه القلبي إلى التحقق بالوجـود المتجلي بالأعيان الكونية. الحـب الذي يغدو نقطة الابتداء، فبه يثبت الصوفي وجوده، ونقطة الانتهاء، فبه يصل الصوفي إلى منتهـاه (الله)، ولذلـك يكـون تعبـير الصوفي عن نفسـه –وعلى وفق مـا أرى– (أنا أحب إذن فأنا موجود) تحقيقـاً لقوله عزّ وجلّ في الحديـث القدسي: (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبـه عرفوني)، مما يدل علـى كون الحب هو المبـدأ الإلهي الساري في الوجـود، وإثباتاً على كون الحب (المحبـة) صفة قديمة للذات الإلهية، تعكـس ما بين المحب والمحبـوب أو الصوفي وربه مـن تعلق متبادل وعلـى وفق قوله عزّ وجـلّ في الآيـة القرآنية: ﴿يُحِبُّهُـمْ وَيُحِبُّونَـهُ﴾[١١]، للدلالة على ما بـين المعرفة الصوفية والحب الإلهي من ترابط وثيق في الفكـر الصوفي، وفي إقرار التلازم بـين الحب والمعرفة وتداخلهما في معرفتـه سبحانه، بحيث لا يمكن الفصـل بينهما، فحب الله يؤدي إلى معرفتـه، ومعرفـة الله تؤدي إلى حبه؛ إلى جانـب الإقرار بأن الكشف من شرط (الحب)، يتحقق باتخـاذه سبحانه الصوفي (مُحباً) فيمكّنه من معرفته.

وإذن يتضـح في كـون "الحب ثمرة المعرفـة والمعرفة ثمرة الحب" دلالـة علـى النظرة المتبادلـة المتماثلة للحـب والمعرفـة والمنعكسة في الوقـت نفسـه على حال الصـوفي، فالصوفي "في حـال الحب يعرف محبوبـه" و"في حال المعرفة يحب معروفه". ليصل إلى مضمون فكريٍّ

مفاده "المعـروف والمحبوب إسمان "لموجـود، وإن "المعرفة والحب، وجهان لحقيقة واحدة "فذاك الموجود وهذه الحقيقة هما الله عزّ وجلّ.

أتبـينُ ممـا تقدم أن الحـب الإلهي طريق صوفي موصـل إلى المعرفة بالله بوصفه دلالة على تحقق هذه المعرفة بالحب، لا بالنظر أو بالتعقّل. وعندئذ لم يعد مستغرباً حينما يقيم الصوفي حياته الروحية على الحب والمعرفة(١٢).

وعلـى الرغـم مما تقـدم فلم يُحَـدَّدْ مصطلـحٌ للحـب الإلهي في الفكـر الصوفي لعجز الصوفي عـن التعبير عن مضمونـه؛ لما ذاق منه ومـا كُشف له فيه بعدما تخلّى عن ذاتـه وتحلّى بقربه ووصل إلى مقام التجلّـي الإلهي، غائباً عن حسـه مستغرقاً بكلـه في محبوبه (الله). بل يتمّ التعبير عنه بمصطلحـات أحاطت به وأشارت إلى حال الصوفي فيه كـ: مصطلح (الوجد) ومصطلح (الوله) ومصطلح (المناجاة) ومصطلح (السـر)(١٣). لذا لم يعد من المستغرب لـديّ أن يفقد الصوفي وعيه بمن حولـه في أحوال الوجد الصوفي أو الولـه الصوفي دائماً، ولكنه يبقى يقظاً بوعيٍ لاشعوري مع محبوبه. فقال القائل:

فـلا تلُمنـي علـى مـا كان مـن قلقـي
إنّي بحُبـك مأخـوذٌ ومستلـبُ(١٤)

وما أنشد أبو حمزة الصوفي (ت٢٦٩هـ):

وتُحيـي محبّـاً أنـت في الحـب حتفـهُ
وذا عجبٌ كـون الحياة مـع الحتف(١٥)

فالصـوفي يتذوق الحال الصـوفي بعلامتيه: حـال الكشف حيث ينعـدم فعـل العقل على حسـاب الحضـور الروحي، وحـال الخرس حيث تفقـد اللغة قدرة التعبير عن أعماق الـروح ومعاناتها في درجة

الكشف ومقام الحب الإلهي، فتكون لغة الصوفي لغة الرمز والإشارة والتأويل. مما يدلّ على اقتران لغة الرمز والإشارة والتأويل في الفكر الصوفي بلغة الحب الإلهي كأسلوب للتعبير عن الأحوال والأذواق والرياضات الصوفية، وكنتيجة لشوق الصوفية لله الحالمين به المفتشين عنه، والمحبين له مع إدراكهم بأنه "شخصية منزهة" حيث دفعهم حبهم لله إلى اصطناع رموز وإشارات صاغوها تارة في عبارات نثر، وتارة في أبيات نظم، وتارة في عبارات نثر وأبيات نظم؛ حتى تميز منهم بالتعبير النثري: كأبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ) في (شطحاته الصوفية) المعبر عن حبه لله في حياته الروحية.بما تضمنته من أقوال وجُمَل لغوية دقيقة وعميقة، وتميز بالتعبير الشعري وتوظيف عبارات المتغزلين، حيث وردت على لسان أشهر الناطقين رمزاً في الحب الإلهي من أعلام المتصوفة في الإسلام عمر بن الفارض (ت٦٣٢هـ)، لتغدو الغزليات والخمريات ألصق بالشعر الصوفي في الحب الإلهي في الإسلام. بينما تميز الشيخ محيي الدين بن عربي (ت٦٣٨هـ) بنثره الدقيق العميق وبشعره الغزلي الرقيق معاً. فما وصلوا إلى ما وصلوا إليه إلّا من خلال التعبير عن حياتهم الصوفية ومعاناتهم الوجدانية وحبهم لله سبحانه.

الأمر الذي أدى بهذا الصوفي أو ذاك إلى شرح وتفسير عباراته الصوفية أو إلى اتخاذ التأليف طريقاً لإيضاح فكره ومشاعره وحبه ووصف حاله ومعاناته ووجده للمحبوب الحقيقي (الله). لكون الصوفي يُدرك ما في ألفاظه وأقواله وعباراته وأشعاره ما يخفى عن السامع كشفه لرمزيته، إذ لا يظفر بها إلّا الصوفية أنفسهم ومن سار على نهجهم[١٦].

ومما يدل على تحول مفهوم الحب الإلهي في الفكر الصوفي من وصف وسلوك إلى فكر ومضمون في دلالة واضحة على تمركز الفكر

الصــوفي على الحب الإلهي، وعلى تفعيل الحب الإلهي للفكر الصوفي في الإسلام مــن خلال حياة أعلام المتصوفـة وتجاربهم وسلوكهم[١٧]. للوصــول إلى حال دائم من الحب الإلهي يرقــى به الصوفي المحب إلى الله المحبوب. وفي خطوة لاحقة من الحياة الصوفية تحقق الحب الإلهي المشروط بنجوى الله، بعدما أُخلي القلب والنفس مما سوى الله، للتمهيد في عــدّ الحب الإلهي طريقــاً إلى فناء الصوفي عن نفســه، وشهود قلبه لله. ليتضمــن مفهــوم الحب الإلهي دلالة وحدة الشهــود، تارة، وتارة دلالــة الفناء الصــوفي، تنمحي عبرها التفرقة بين (الأنــا) و(الأنت)، أو التمييز بين ذات الصوفي والذات الإلهية، لكون الصيغ التوحيدية هذه كلها حُجُب، إلّا أن من تقدم في الطريق الصوفي يدرك الفرق بين هذه الكلمــات الثلاث (هو)، (الأنــت)، (الأنا) في بحر الفناء حيث تختفي كل إشارة، لكون الصوفي يعاين الوحدة عياناً وجدانياً لا عقلياً[١٨].

وما لفت نظري ورود لفظ (الحب) لدى البسطامي في بيت شعري، في الوقت الذي عُــرف فيه بالتعبير النثري عن تجربته الصوفية المتضمنة لمنهجه في الحب الإلهي، فأنشد قائلاً:

شربــتُ الحــب كأســاً بعــد كأسٍ
فمــا نفــد الشــرابُ ولا رويــتُ!!! [١٩]

ومما هــو جدير بالذكر يعدُّ الحلّاج هو أول مــن نطق بالرمز في لغة الشعــر ليعبر عن آفاق حبه للــذات الإلهية وَوَجْدِهِ فيهــا وشوقه إليها، وفي الوقــت نفسه يجعل من لغة الحب الإلهــي أسلوباً تعبيرياً عن حاله وذوقــه ومجاهدته الصوفية، من جانب؛ ومن جانــب آخر، وورود لفظ (العشق) بصورة واضحة ودقيقــة في التعبير الصوفي عن الحب الإلهي في درجات الكشف الصــوفية العليا. ومما أنشد قصيدته (قِدَمُ العشق) [٢٠]:

العشـقُ في أزل الآزال مـن قـــدم
فيـه بـه منـهُ يبـــدوُ فيـه إبـداءُ

العشـقُ لا حـدث إذ كان هـو صفـةً
مـن الصفـات لمـن قتـلاهُ أحيـاءُ

لمـا بـدا البـدءُ أبـدى عشقُـهُ صفـةً
فيمـــا بـــدا فتلالا فيـــه لألاءُ[21]

للدلالـة على كون الحلّاج أول من أشار إلى (الحب) بلفظ (العشق) أو وظـف لفظ (العشق) للدلالة على الحـب الإلهي، في قصيدته (قِدْم العشـق)، وهو مـا يؤكده في قصيدتـه الشعرية (دعـاء لعشاق الحق)، حيث أنشد قائلاً:

فكيـف أصنـعُ في حـب كَلِفْـتُ بـــه؟
مـولاي، قد مـلّ مـن سقمـي أطبّائي!

قالـوا: تـداو بـه منـه، فقلـتُ لـــهُـم
يا قـومُ، هـل يتـداوى الـدّاءُ بالـداء؟ !

حبـــي لمـولاي أضنـاني وأسقمنـي
فكيـف أشكُـو إلى مـولاي مولائـي؟ !

إنـــي لأرمُقـــهُ والقلـب يعـــرفـهُ
فمـــا يُترجـمُ عنـــهُ غيـــرُ إيمائـي[22]

وفي قصيدته (العشق موتٌ وحياة) حينما أنشد قائلاً:

والله، لو حـــلف العشـــاق أنهمُ
موتـى مـن الحـب أو قتلـى، لمـا حنثُوا

قــومٌ إذا هجـروا مــن بعــد مــا وصلــوا
مـــاتوا، وإنْ عاد وصلٌ بعـــدهُ بُعثُوا[٢٣]

وأرصــدُ من تميّــز بالتعبير الشعــري أيضاً عمر بــن الفارض الذي يعرف بـــ: (سلطان العاشقين) أو (سلطان المحبين) في ديوانه[٢٤] الذي يفصــح عن صــورة شعرية متفــردة من صور الحــب الإلهي، وصورة تعبيريــة مزدوجة، فمن صــورة التماهي في الــذات الإلهية إلى صورة التسامي عن الذات الإنسانية موظفاً في تحديد ملامح هذه الصورة لغة الغزل الثريّة بمعانيها ودلالاتها[٢٥].

فأنشد في قصيدته (إنّ الغرام هو الحياة) قائلاً:

زدنـــــي بفــرط الحــبّ فيــك تحـيرا
وارحـــم حشـــى بلظى هـــــواك تسعّرا

وإذا سألتـــــــك أن أراك حقيقــــة
فاسمــح، ولا تجعل جوابي: "لن ترى"!

يــا قلــب! أنــت وعدتنـي في حبّهــم
صبـــرا، فحـاذر أن تـضيــق وتضجــرا

إن الغــرام هـــــو الحيــاة فمــت بــه
صبّـــا، فحقّـــك أن تموت، وتُعـذرا[٢٦]

وأنشد في قصيدته (قلبي يحدّثني بأنّك مُتلفي) قائلاً:

ما لي سوى روحي، وباذل نفسه

في حب من يهواه، ليس بمسرف

فالوجد باق، والوصال مماطلي

والصبرُ فانٍ، واللقاء مسوفي

إن لم يكن وصل لديك، فَعِدْ به

أملي، وماطل، إن وعدت، ولا تفي(٢٧)

ولما كان ابن الفارض هو (سلطان العاشقين) فمن المؤكد تضمينه مفهوم (العشق) في شعره، من وجهة نظري، ولاسيما بعدما بلغ مرتبة العشق في تجربته الصوفية ليتحقق بها مقاماً وتصوفاً وفكراً وتفرداً في الفكر الصوفي في الإسلام. ومما أنشد في العشق في قصيدته (لك الأمر)، ما نصه:

والى عشقك الجمالُ دعاهُ

فإلى هجره، تُرى من دعاكا (٢٨)

وأنشد في قصيدته (عرّج على كثبان طيّ) ما نصه:

رجع اللّاحي عليكُم آنِساً

من رشادي، وكذاك العشقُ غي (٢٩)

وأنشد في قصيدته (سكرتُ بخمر الحب) ما نصه:

ولما تجلّت للقُلوب، تزاحمت

على حُسنها، للعاشقين، مطامع (٣٠)

وفي القصيدة نفسها جمع ابن الفارض وفي بيت شعري بين مفردة الحب ومفردة العشق في حال الجمع، ما نصه:

سكرتُ بخمر الحبّ في جان حيّها
وفي خمره، للعاشقين، منافع [٣١]

يبدو لي مما تقدم من مختارات شعرية لابن الفارض، تلك التعبيرية اللغوية والبلاغية الدقيقة لمفردة العشق بين الاسم والفعل والوصف، وفي حال المفرد والجمع.

في الوقت الذي ينفرد فيه الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي في توظيف اللغة الشعرية للتعبير عن المعاني الخفية والدقائق المستترة وراء ظاهر اللفظ، نتيجةً لشوقه لمحبوبه (الله) الحالم به والمفتش عنه والمنزه له بلغة الحب الإلهي، مندفعاً صوب عبارات المتغزلين، لذا غدت الغزليات والخمريات ألصق بالشعر الصوفي عموماً وبابن عربي خصوصاً. الأمر الذي أدى به فيما بعد إلى وضع الشروح لأشعاره الصوفية لما فيها من مسحة غزلية واضحة[٣٢]. ومما أنشد:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان وديرٌ لرهبان

وبيتٌ لأوثان، وكعبةُ طائف
وألواحُ توراة ومصحفُ قرآن

أدين بدين الحب أنّى توجهت
ركائبهُ، فالحُب ديني وإيماني[٣٣]

وهكذا يشعر الصوفي في الحب الإلهي "بإثراء في كيانه الروحي،

وتحرر من أفكاره وخواطره "[٣٤]. بعدما استغرق "عن نفسه وعن كل ما سوى الله بالله وحده "[٣٥]. ليغدو الفكر الصوفي سلّماً صاعداً ذا درجات نهائية لدى الذات العليّة، وكأنه سفرٌ يرقى إلى معارج الاستغراق الروحي المؤسس على الحب الإلهي والمحقق له، إذ ليس من اليسير إخضاع منطق الوجد لمنطق العقل، فـ "لغة القلوب شيء ولغة العقول شيء آخر "[٣٦].

-٣-

تعد معرفة الله عز وجل معرفة مباشرة – كونه حقيقة تعرف– موضوعاً للمعرفة في الفكر الصوفي في الإسلام، تبحث إما بالبرهان وإما بالشهود والعيان. وتعرف إما بالقلوب والنفوس أو بالعقول. وهو ما تشير إليه، وتدل عليه، وتعبر عنه، التصريحات والنصوص والأقوال الصوفية. وفي الوقت نفسه تدل هذه التصريحات والنصوص والأقوال على الاهتمام الصوفي بمعرفة ما ينبغي أنْ يُعرف عن هذه المعرفة المباشرة (معرفة الله) ما دامت المعرفة "أولها هو، وأوسطها هو، وآخرها هو "[٣٧]. وأجدُ في الآية القرآنية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [٣٨] (الاّ ليعرفون) [٣٩] المنطلق الصوفي والدليل المعرفي للفكر الصوفي في البحث عن معرفته سبحانه.

وانطلاقاً مما تقدم ميز متصوفة الإسلام في معرفة الله عز وجل بين حقيقة المعرفة الصوفية من جانب؛ وبين معرفة حق ومعرفة حقيقة من جانب آخر. فحقيقة المعرفة هي ترك ما يتعلق بغيره سبحانه من المعارف، ومعرفة الحق هي معرفة وحدانيته عبر ما أظهره للخلق من الأسماء والصفات، في حين معرفة الحقيقة لا سبيل إليها[٤٠]. وقد تحققت هذه الفكرة صوفياً وعلى وفق الصياغة التعبيرية في معرفتين:

معرفةُ تَعرُّف: بمعنى يُعَرِّف الله عز وجل نفسه للخلق. وهي معرفة العامة.

معرفةُ تعريف: بمعنى يري الله عز وجل للخلق آثار القدرة الالهية في الآفاق والأنفس. وهي معرفة الخاصة.

وعليه فإنه سبحانه لم يعرف في الحقيقة إلا به[٤١]. وهو ما يفهم ضمنياً من المعرفتين.

الى جانب ما سبق لاحظتُ أن معرفته سبحانه، متحققة بالتجربة الصوفية المباشرة، وعبر الكيان الكلي الوجداني والعقلي للعارف، بعدما ما يتجاوز مراتب الادراك العادي "في محاولة لجمع شمل سائر مظاهر الكون في وحدة كاملة "هي "الحقيقة النهائية المطلقة". [٤٢] وهنا يلتقي الفيلسوف مع الصوفي في محاولة معرفة الحقيقة الكاملة ومعرفة الكون ككل موحد لا كأجزاء متفرقة، ولكنهما يختلفان في سبل تحقيق هذه المعرفة. وهو الاختلاف الذي يُلاحظ بين صوفي وآخر، وبين فيلسوف وأخر في الوقت نفسه.

فعلى صعيد الفكر الصوفي المعرفي، تعد التجربة الشخصية سبيلاً إلى معرفته سبحانه، لذلك اقترنت المعرفة بالتجربة في الفكر الصوفي في الإسلام عموماً، وتميزت في النظرة والتحقيق من صوفي إلى آخر خصوصاً. وهو ما ينعكس في الأقوال والتصريحات الصوفية. فالبسطامي عرف الله بالله بعدما ضيع ماله ووقف على ما لله[٤٣]. ويرى ابن عربي أن تحقق المعرفة بالله يكون عبر صفات السلب، أي "نفي ما لا يجوز عليه سبحانه"[٤٤] "لا من حيث الاثبات" وهو ما تعرفه العقول من وجود الله[٤٥].

وبناء على ذلك، تعد معرفة الله عز وجل في الفكر الصوفي في الإسلام خير ما يُتذوق في الحياة الدنيا، وهي الجنة في الدنيا. وعليه

فلا حياة على الحقيقــة إلّا لأهل المعرفة، فهم الأحياء بحياة معروفهم (الله) لا غــير[٤٦]. وهــو حسب اعتقادي تعبير ضمنــي عن السعادة، ودلالــة صريحة علــى الصلة بين المعرفة والسعــادة. في الوقت الذي تؤدي فيه المعرفة بالله عز وجل في الفكر الصوفي إلى الحَيْرَة والتحير، إذ مهمــا بلغ الصــوفي من معرفة به وعنه ومنــه سبحانه، يبقى "الحق بخلافــه"[٤٧]. ممــا يعنــي دلالة صريحــة وعلى وفق الاقــرار الصوفي بالعجز عن هذه المعرفة، والمعبر عنه وعلى وفق المرادف اللغوي، تارة بالجهل، وتارة بالفكرة.

وعليــه، مهما كان الخلاف الصــوفي في سبيل تحقيق المعرفة بالله، فــلا بد مــن تضمنه نوعاً مــن الاتفاق، وهــو ما يتضــح في الحصيلة النهائيــة لصفات ومميزات هــذه المعرفة الالهية بعــد خوض غمارها حــالاً وصفةً والتحقق فيها تجربةً ووجدانــاً ومعاناةً. فهي معرفة "لا تخضع لمقولات الزمان والمكان". حيث لا كيف ولا أين، ولا تنفذ، بغضــ النظر عن زمان ومكان وحال الصوفي، بمعنى هي معرفة ثابتة غير زائلة. وغير محدودة و" لا تتنوع ولا تتبدل ولا تتلون ولا تزول عــن معنى واحد "هو (معرفة الله)، ولا تزيــد عبر السماع والنظر إلا لمــن لا يعــرف الله، ولكن لمن يعــرف الله تزيد بكشــف الغطاء عنه. وأجدُ في هذه الميزة المعرفية تحقيقاً لأمرين:

– التخلص من الحَــيْرَة والجهل والإنــكار والانقطاع حيث لا انفــكاك للصــوفي عنها في معرفتــه سبحانه ســواء في التجربة الصوفية أم في التعبير عنها.

– الإقــرار بأنــه سبحانه هو الواهب للصــوفي معرفته. حيث يكــون الصــوفي عبرها "لا يرى ولا يسمع إلّا بــالله "لأنه "مع الله

دائماً ". كدلالة تعبيرية ضمنية على أنه "ما عرف الله على التحقق إلا بالله ". (٤٨)

أستنتجُ مما تقدم من عرض بصدد النظرة الصوفية المعرفية أنها نظرة مباشر لمعرفة الله، بمعنى يقــوم على طرفين بينهما صلة معرفة مباشرة، وهما: الصوفي (العارف) والله سبحانه (المعروف). فيبقى الصوفي أنا الفرد المتوحد بنفســه في حبه الإلهي، وأنا المجتمع حينما يمثل عصراً أو زمنــاً معيناً ليُختزل بأناهُ من جانــب، وليمثل بأناهُ من جانب آخر دلالة علــى ذاك العصر أو الزمان معاً، وعلــى وفق ما حققه سلاطين المتصوفــة. الحب الــذي كان سبب إطلاق لقــب السلطان على هذا الصــوفي أو ذاك، نتيجة لما حقق من مقــام وتحقق فيه عشقاً ومعرفة. فكانت المقدمة الوقوف على مفاهيم (السلطان) و(الحب) و(العشق) و(المعرفة) بوصفها مرتكزات أساسية في التجارب الصوفية لسلاطين المتصوفة، ومديات حضورها في الفكر الصوفي في الإسلام وتجارب أعلامه.

الهوامش والمصادر

١. د. نظلة أحمد الجبوري، (المصطلح الصوفي للسرّاج)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ط٢ (منقحة ومزيدة)، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٨، ص ٣٧.

٢. د. نظلة، (المصطلح الصوفي لعماد الدين الأموي)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ١٧٤.

٣. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للسرّاج)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٥٦.

٤. أيضاً، ص ٦٢.

٥. د. نظلة، (المصطلح الصوفي لعماد الدين الأموي)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ١٧٣.

٦. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للهجويري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ١٢٢.

٧. د. نظلة، (المصطلح الصوفي لعماد الدين الأموي)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ١٧٥.

٨. د. نظلـة، (المصطلح الصـوفي لمحيي الدين بـن عربي)، ضمن كتاب (معجـم نصوص المصطلـح الصـوفي في الإسلام)، ص ١٥١.

٩. الحسـين بن منصـور الحلّاج ، ديـوان الحلّاج، نشره: د. كامل مصطفـى الشيبـي، ط٢، دار آفاق عربية، بغـداد ١٩٨٤، ص ٥٤. وتقـع القصيـدة في (٧) أبيـات شعريـة، وهـي من بحر الكامل.

١٠. أيضـاً، ص ٨٠. وتقع القصيدة في (٩) أبيات شعرية، وهي من بحر البسيط.

١١. القرآن الكريم: سورة المائدة / آية ٥٤.

١٢. انظر: د. نظلة أحمد نائل الجبوري، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام ــ دراسة ونقد، ط١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١، ص ٢١٨ ــ ٢٢٠.

١٣. الوجـد: ما يصادف القلب من الأحـوال المغيّبة له عن شهوده؛ والوَلَـه: إفـراط الوجد؛ والمناجـاة: مخاطبة الأسـرار عند صفاء الأذكار للملك الجبار؛ والسرّ: إخفاء حال المحبة. للتفصيلات، انظـر: د. نظلة، (معجم نصوص المصطلح الصوفي)، ص ٣٤ و٤١ و٤٤ و٦٨ و٦٩ و١٢٧ و١٤٨ و١٥١ و١٥٠ و١٦٦.

١٤. د. نظلـة، (المصطلح الصـوفي للسرّاج)، ضمـن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٣٧.

١٥. أيضاً، ص ٥٦.

١٦. كما أوّل الجنيد البغدادي وأبو نصر السرّاج شطحات البسطامي. للتفصيلات، انظر: السرّاج، اللمع، ص ٤٥٩ ــ ٥١٥؛ وانظر:

عبد الـرزاق الكاشاني، كشـف الوجوه الغر لمعـاني نظم الدّر، هامش ديوان ابن الفارض بِشَرْحَي البوريني والنابلسي، القاهرة ١٣١٠هـ. وانظر: محيي الدين بن عربـي، ترجمان الأشواق، دار بـيروت للطباعة والنشر، بـيروت ١٩٦١؛ ومحيي الدين بن عربـي، ذخائر الأعلاق في شرح ترجمـان الأشواق، نشره: د. محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة ١٩٦٨.

١٧. وللاطلاع على معاني ودلالات الحب الإلهي في الحياة الصوفية بما أغنت هـذه الحياة، وبما اغتنت وتعمقت هـذه المعاني وتلك الـدلالات من خلال الحيـاة الصوفيـة نفسها؛ انظـر: د. نظلة أحمد الجبوري، بحثها (الحب الإلهي في الفكر الصوفي)، مجلة دراسات اجتماعية، قسم الدراسات الاجتماعية، بيت الحكمة، بغداد ٢٠١٢، عدد ٢٨، ص ١٥٧ ــ ١٦٦.

١٨. للاطـلاع على تفصيـلات المدارج الصوفيـة أو الترقي الصوفي وماهيـة الشعور الصوفي حضوراً وغياباً، تعبيراً وخرساً. انظر: د. نظلـة، (خصائص التجربة الصوفيـة)، ص ٦٤ – ٦٦ وص ٢٤٣–٢٤٦. وللاطلاع على الربط الجدلي بين الترقي الصوفي المعبر عنه بالفناء الصوفي ومعاني التوحيد الإلهي المعبر عنه سابقاً بالضمائـر، إلى التعبير عنـه تبعاً للحب الإلهـي إرادياً وشهودياً ووجوديـاً؛ انظـر: د. نظلـة أحمـد الجبـوري، (فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامـي)، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٩، ص ٣٢ – ٣٣.

١٩. د. نظلـة، (المصطلح الصوفي للقشـيري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٩٨.

٢٠. وممـا لفت نظـري التعبير في الفكـر الفلسفـي – الصوفي لأبي

علي الحسين بن سينا (ت٤٢٨هـ) تفعيله لمصطلح (العشق) بدل (الحب) لتحقيق معرفته سبحانه، ولتفسير الوجود الصادر عن واجب الوجود "المعشوق المحض". فـ (العشق) إذن في المنظور السينوي ليس أساساً لمعرفة الله حسب، بل وأساساً للوجود أيضاً. بينما عبر أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) عن الكشف بالشوق (الحب) إليه سبحانه وهو (المعشوق) وتمني لقاءه والقرب منه من قبل الصوفي وهو (العاشق). إذ بالشوق تزول الحجب بينهما، فتحصل المكاشفة القلبية، بمعنى أن يتجلّى الله (المعشوق) في قلب الصوفي (العاشق). في دلالة على وجود أولى الإشارات إلى توظيف لفظ العشق لدى الغزالي، متأثراً، من وجهة نظري، بابن سينا. للمقارنة بين مصطلح العشق في الفكرين الفلسفي والصوفي، انظر: د. عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، ط١، بغداد ١٩٨٥، ص ١٩٩ و٣٦؛ ود. عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، بيروت ١٩٨٠، ص ١٨٤؛ وللتفصيلات، انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، ابن سينا، ط٢، القاهرة (د.ت)، ص ٦٨ ــ ٧١؛ وأبو حامد الغزالي، سر العالمين وكشف ما في الدارين، ط٢، النجف ١٩٦٥، ص ١٦٨.

٢١. الحلّاج، ديوان الحلّاج، (نشره الشيبي)، ص ٢٧. تقع هذه القصيدة في (٨) أبيات شعرية، وهي من بحر البسيط.

٢٢. أيضاً (ديوان الحلّاج)، ص ٢٩. تقع هذه القصيدة في (١٩) بيتاً شعرياً، وهي من بحر البسيط.

٢٣. أيضاً (ديوان الحلّاج)، ص ٣٩. تقع هذه القصيدة في (٣) أبيات شعرية، وهي من بحر البسيط. ويضم ديوان الحلاج قصائد

شعريــة أخرى ظهر فيها لفظ (العشــق) واضحاً وصريحاً، سواء في العنوان أو في المضمون، وهي: قصيدة (تراك ترثي للعاشق)، وتقــع في (٧) أبيــات شعرية، وهي من بحــر السريع، ص٤٥؛ وقصيــدة (الحب الذي يصير عشقاً) وتقع في (٣) أبيات شعرية، وهــي من بحر السريــع أيضاً، ص ٥٠؛ وقصيــدة (محق العشاق) وتقع في (٢) بيت شعري، وهي من بحر السريع أيضاً، ص ٦٩؛ وقصيدة (قلوب العاشقــين)، وتقع في (٧) أبيات شعرية، وهي من بحر الطويل، ص ٩١.

٢٤. انظــر: عمر بن الفارض، ديوان ابــن الفارض، نشره: د. فوزي عطوي، بيروت ١٩٦٩.

٢٥. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٧٧.

٢٦. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص ١٤٢.

٢٧. أيضاً، ص ١٥٦ – ١٥٧.

٢٨. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص ١٦٤.

٢٩. أيضاً، ص ١٩٣.

٣٠. أيضاً، ص ١٥١.

٣١. أيضاً، ص ١٥١.

٣٢. لمزيــد مــن التفصيلات، انظــر: محيــي الدين بن عربــي، ديوان ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦١؛ وذخائــر الأعلاق في شرح ترجمان الأشــواق، نشره: د. محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة ١٩٦٨.

٣٣. ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص ٤٣ – ٤٤.

٣٤. د. عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ط١، وكالة

المطبوعات، الكويت ١٩٧٥، ص ١٨و١٩.

٣٥. د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٦، ج٢، ص ١٤٢.

٣٦. د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، بيروت ١٩٧٤، ص ٢٤١.

٣٧. أبو طالب المكي، علم القلوب، نشره: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة ١٩٦٤، ص ٢٨١.

٣٨. القرآن الكريم: سورة الذاريات/ آية ٥٦.

٣٩. أبو نصر السرّاج، اللُّمع، نشره: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦٠، ص ٦٣. للدلالة على أن المعرفة تقوم على العبادة، وأن تفسير العبادة يقوم على المعرفة. انظر: د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، القاهرة ١٩٦٦، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

٤٠. انظر: عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدّريّة في تراجم السادة الصوفية، نشره: محمود حسن ربيع، القاهرة ١٩٣٨، ج١/ ص ٢٤٩ وج٢/ ص ٢٠؛ والمكي، علم القلوب، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

٤١. انظر: أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، نشره: محمود أمين النواوي، القاهرة ١٩٦٩، ص ٧٩.

٤٢. للتفصيلات، انظر: د. محمد كمال ابراهيم جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، القاهرة ١٩٧٠، ص ٨١ ـ ٨٤.

٤٣. انظر: المكي، علم القلوب، ص ١٠٨، ١٣٨ ـ ١٣٩.

٤٤. محيي الدين بن عربي، إنشاء الدوائر، ليدن ١٣٣٦هـ، ص ٢٠.

٤٥. محيي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي)، حيدر آباد ١٩٤٨، ج١/ ص ٢.

٤٦. انظـر: المناوي، الكواكـب الدُّريّة في تراجم السـادة الصوفية، ج١/ صـ ١٥٥ وج٢، صـ ٤٤ ــــ ٤٥؛ وعبـد الوهـاب الشعـراني/ الطبقات الكبرى، القاهـرة (د.ت)، ج١/ ص ٧٥ و١٠٢.

٤٧. الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٥٨.

٤٨. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ١٣٦ ــ ١٣٧.

-١-

سلطان العارفين

أبو يــزيد البسطامي

-١-

هــو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بــن عيسى بن علي سروشان البسطامي، ومعنى طيفور: الطائر الذي لا يعلوه طائر، ولد في بسطام سنــة (١٨٨هـ) في بلاد خراسان في محلة موبدان، وإليها نُسب فسميّ بالبسطامــي، فارســي الأصــل. كان جــده سروشان مجوسيــاً فأسلم. والبسطامي مــن أسرة عُرف رجالها بالزهــد والتصوف. لهذا فهو لم يهمــل الثقافة الدينية والعقلية – الفلسفيــة، في الوقت الذي سلك فيه الطريــق الصــوفي بالمجاهدة الروحيــة والرياضة والمحاسبــة النفسية، فــكان فريــد عصره وزمانــه في معرفته وتحققه. فدرســ على عدد من المشايــخ، قيل بلغ عددهــم ثلاثمائة وثلاثة عشر وهو عــدد المسلمين الذيــن نصرهــم الله عزّ وجلّ في وقعــة بدر على المشركــين. لربما ذكر هذا العدد تبركاً رمزياً ولربما للمبالغة أيضاً. وعلى الرغم من عدم قوله بالمجاهــدة و لم يكن من دعاة الكرامــات، ولكن ما صار إليه من مقام

صوفي، حقق له العديد من الكرامات المشهود بها ولها. عُرف عنه الغياب عن الحس فهو في حال سكر صوفي دائم في محاولة للوصول إلى العالم الروحي فانعكس هذا السلوك قولاً على لسانه بعباراتِ شَطْحٍ سَجَّلَتْ حضورها في الفكر الصوفي في الإسلام، إذ اقترنت به وعُرف من خلالها. إلى جانب توظيفه اللغة التأويلية في قراءته للنص القرآني، في محاولة للخروج من العالم الجسدي والدخول إلى العالم الروحي مستغرقاً به، فانياً فيه، لكي يصل إلى ما وصل إليه من عروج يُشابه عروجٍ رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلّم. توفي سنة (٢٦١ هـ)[١]. يعدُّ من أعلام التصوف في خراسان ومن كبار الزهاد فيها، وكان القطب الغوث في زمانه. وهي مرتبة لا تكون إلّا لمن تفرد في عصره وزمانه في معرفته وتحققه ومنزلته ومقامه ومنهجه وطريقته وأسلوبه[٢]. وجاء ذكره ضمن الطبقة الأولى من طبقات الصوفية في كتاب (طبقات الصوفية) لأبي عبد الرحمن السُّلّمي مع أبي سليمان الداراني (ت٢١٥هـ) والحارث المحاسبي (ت٢٤٣هـ) وذي النون المصري (ت٢٤٥هـ).

وتكاد تتفق كتب التراث والتراجم والأعلام والطبقات على حياته وتجربته الصوفية بعدما تناثرت سيرته وأفكاره فيها؛ في الوقت الذي تطرق فيه الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى جانبٍ مهم من حياته الصوفية من خلال تناوله بالبحث والتأويل لشطحاته الصوفية المعبرة عن حاله ومقامه في الفكر الصوفي في الإسلام في كتابه (شطحات الصوفية - أبي يزيد البسطامي)[٣]. إلى جانب تضمين كتابه ما وصل من أخباره وفقاً لما وثقها السهلجي بعنوان (النور من كلمات أبي طيفور)[٤] الذي يعدُّ كتاباً هاماً لا يمكن تجاهله من أي باحث أو متعقب أو كاتب يتناول البسطامي بالبحث والدرس والتقصي.

ويعدُّ أبو يزيد البسطامي مؤسس (مدرسة نيسابور الصوفية)

أو (مدرسة نيسابور الشطحية) أو (مدرسة التصوّف الفارسي) لتمييزها ومتصوفتها بمنهجها السلوكي ومنحاها الملامتي وفلسفتها في "الغيبة عن الحس وإفناء الذات الإنسانية" ولغتها الشطحية وعدم التزامها بتأدية فروض العبادة الشرعية الظاهرة، وعلى وفق ما عُرف عن متصوفتها، إلى جانب البسطامي وهم: الحسين بن منصور الحلّاج(ق ٣٠٩هـ) وشهاب الدين السهروردي المقتول (٥٨٧هـ)، فاصطلح على مدرستهم بـ "مدرسة السُكر"(٥).

ومما هو جدير بالذكر فإن هذه المدرسة، من وجهة نظري، ضمت بين حناياها وأصدرت عن معاناتها، أفكاراً وتوجهات فلسفية وأبعاداً ميتافيزيقية ووجودية ومعرفية، كونت إرهاصات تمهيدية لانبثاق التصوف الفلسفي، وبما توشره المواجيد ورفع الحجب والمعرفة الذوقية بعد مجاهدة النفس وتصفية القلب مما سوى الله من دور مهم فيها، فنهضت على المعاني الدقيقة المتضمنة في القرآن الكريم، وعلى ما استمده متصوفتها من أفكار العقائد والأديان محاولين عدّها لَبِنَاتٍ ثابتة في بنيان هذه المدرسة وفي بنيان الفكر الصوفي الفلسفي بعدهما عن طريق التأويل الرمزي الإشاري. فتعمقت النظرة التأملية في معرفة النفس وفي معرفة الأحوال والمقامات، وفي معرفة الله والاتحاد به وفي الفناء والبقاء والحب الإلهي، في تصور العلاقة بين الإنسان والله عزّ وجلّ، بالانطلاق من الفناء إلى الاتحاد إلى القول بالشطح، من دون إغفال للمجاهدات البدنية والرياضات الروحية، وحياة الزهد، والخلوة والالتزام بالشرع وفرائضه ولو ظاهرياً. مع ملاحظة اتخاذ الفناء في الله والاتحاد به صورة كشف للحُجب وفناء لإرادة الصوفي في إرادة الله، فيغدو التصوف فيها سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية تخضع للإرادة الإلهية في مقام الفناء على وجه التحديد.

أسس البسطامي تجربته الروحية الصوفية في (الفناء) على المعاني

الدقيقة المتضمنة في القرآن الكريم، عن طريق التأويل، فتعمقت نظرته التأملية في معرفة النفس، وفي معرفة الأحوال والمقامات، وفي معرفة الله وفي الفناء فيه تمهيداً للبقاء فيه، كون البقاء صفة للصوفي الكامل السائر إلى الله مع الله وبالله في وحدة كاملة[٦]. للدلالة على انطواء تجربته الصوفية على مسائل ميتافيزيقية بسيطة تصور نظرته للعلاقة بين الإنسان والله عزّ وجلّ، بالانطلاق من الفناء والنزوع إلى القول بالشطح، من دون إغفال للمجاهدات البدنية والرياضات الروحية، وحياة الزهد، والخلوة والالتزام بالشرع وفرائضه واتباع رسوله وسنته، فخط بسلوكه الصوفي أسس تربية روحية تشكل معابر لأهل الطريق الصوفي ومريديه؛ وصولاً للعلم اللدُّني الرباني الذي هو ثواب الطاعة والمجاهدة، وتحقيقاً لقوله عزّ وجلّ: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾[٧]، علمٌ لا يريبه لَبْسٌ ولا يحكمه خلافٌ ولا يعتريه جدلٌ، لهذا يقول أبو يزيد: "أخذتم علمكم ميتاً وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت".

مما يدُلُّ على احتواء تجربة البسطامي الصوفية على الصبغتين: العملية المتحققة في سلوكه ومجاهداته وزهده؛ والنظرية المتحققة في تأملاته وبحثه لإرساء صلة الصوفي بربه التي توصله إلى الفناء فيه؛ بعدما ظل يرتقي في معارج الأحوال ومراتب السلوك حتى وصل إلى مقام الفناء، فناء النفس في الله، لينتهي به المقام إلى الحضرة الإلهية[٨]. في الوقت الذي يتخذ الفناء في الله لديه صورة "كشف الحُجُب "وفناء "لإرادة الإنسان في إرادة الله "[٩]. والخضوع لاختيار الله عزّ وجلّ، والذي يدل عليه قول أبو يزيد حينما سُئل: "من هو الأمير؟ فقال: من لم يبق له اختيار، وصار اختيار الحق له اختيارا "[١٠].

لهذا أصبحت تجربة البسطامي سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية تخضع للإرادة الإلهية في مقام الفناء على وجه التحديد، فعُرف البسطامي بمصطلح (الفناء)، فتمحورت حوله حياته الصوفية، واشتهر به، واقترن بشخصيته الصوفية.

-٢-

تَحَقَّقُ البسطامي في مقام الفناء عبر تجربته الصوفية، هو فناء النفس (الذات) في الوجود الكلي (الله)، جاعلاً منه مضمون حياته الروحية، ومعبراً عنه من خلال أقواله وعبارته شطحاً. حيث وصف نفسه في مقام الفناء، بالعبارة "لَيس بلَيس"؛ وتعني وفقاً لتفسير الجنيد البغدادي (ت٢٩٧هـ) "هو ذهاب ذلك كله عنه وذهابه عن ذهابه، وهو معنى قوله ليس في ليس يعني قد غابت المحاضرُ وتلفت الأشياء، فليس يوجد شيء ولا يُحسُّ، وهو الذي يسميه قوم الفناء عن الفناء (وفقد الفقد في الفقد) فهو الذهاب عن الذهاب "[١١].

ولهذا يصبح الفناء لدى البسطامي، من وجهة نظري، تجربة فعلية وحالاً شخصية، تشير إلى فقدان الشعور بالذات الشخصي (الأنا) و(الأنت)، والاستغراق بالذات الكلي (الهو) والبقاء به. وعليه فالفناء هنا لا يعني دلالة الموت كما قد يتبادر إلى الذهن، ولكنه يعني في الوقت نفسه، دلالة وجود النفس والخلق برغم الفناء عنهما، ودلالة الغفلة عن الإحساس بالنفس والخلق فيه[١٢].

وما يترتب على ذلك من تقرير أن الوجود المتعين (الصوفي) هو وجود – لفناء، وكون الفناء الصوفي هو فناء – لوجود، بمعنى فناء لبقاء. لذا صارت التجربة الصوفية في حقيقة الأمر متضمنة على بعد سلبي في اقتصارها على الفناء، وعلى بعد إيجابي، وهو البقاء؛

وعندها يغدو الصوفي الفاني عن نفسه باقياً بالله ولا ريب(١٣). مما يدل على تحقق فناء البسطامي في الدنيا

من جانب، وتحقق الفناء في الدنيا لا يصل إليه السالك ومعه شيء من نفسه، من جانب آخر، إذ رَوَى البسطامي في هذا المعنى عنه سبحانه، حينما قال له: "اترك نفسك وتعال ". وقد سُئل البسطامي: "بم نلت ما نلت؟ فقال: انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحيّة من جلدها ثمّ نظرت إلى نفسي فإذا أنا هو "(١٤).

ومما هو جدير بالذكر فإن البسطامي جسّد في فنائه الصوفي، من وجهة نظري، معاني الفناء ودلالاته، أخلاقياً وسلوكياً، فكرياً وروحياً. أما المعنى الأخلاقي السلوكي فقد تحقق لدى البسطامي بفناء الصفات المذمومة، مما يدل ضمناً على الاتصاف بالصفات المحمودة والبقاء فيها، من خلال المجاهدة والرياضة الصوفيتين. وأما المعنى الصوفي الفكري الروحي فتمثل لدى البسطامي من خلال فنائه عن نفسه وعن الإحساس بالغير عبر الاستغراق التام في الله سبحانه والتحقق في البقاء في وجود الحق حالاً وشهوداً، (١٥) وهو ما أُعبِّرُ عنه بالفناء الذاتي.

ولكي يحقق الصوفي فناءه الذاتي لابد من تحققه أولاً بالفناء الأخلاقي. وهكذا أتبينُ الترابط الوثيق بين الفناءين، أو بين نهجيّ الصوفي في حياته الروحية، هذا من جانب؛ ومن جانب آخر، أُلاحظ الترابط الوثيق بين مصطلح الفناء ومصطلح البقاء في التجربة الصوفية للبسطامي. مما يعني في الوقت نفسه اقتران الحديث عن الفناء بالحديث عن البقاء كدلالةٍ على كون الفناء مرحلة ناقصة، تكتمل بالبقاء، وبهما معاً يخلص البسطامي للوحدانية وتصح عبوديته لله(١٦). وعلى كون الفناء دلالة للصوفي والبقاء دلالة للحق. لذا قيل: "من قال (به)، أفناه عنه، ومن قال (فيه) أبقاه له "(١٧).

ذكر عبد الكريم القشيري (ت٤٦٥هـ) في كتابه (الرسالة القشيرية) حال البسطامي فيما نصه: "كتب يحيى بن معاذ إلى أبي يزيد البسطامي: ههنا من شرب كأساً من المحبة لم يظمأ بعده. فكتب إليه أبو يزيد: عجبتُ من ضعف حالك، ههنا من يحتسي بحار الكون وهو فاغِرٌ فَاه يتزيد "(١٨).

الفناء الذي تطهرت من خلالِه روحه من كل ما ينسب إليها ففنيت عن كل ما سوى الله عن وجود السوى أو عبادة السوى فغدا إلى حالة ما قبل الوجود أي إلى العدم المحض بقيام الحق عن نفسه بالوحدانية فلا خلق قبل ولا كون كان، أي شهد الحق في ذاته لذاته، وفنى ذاته الخاصة في الذات الإلهية، فما من وجود إلّا الله فغدا وجودهما واحداً(١٩).

والبسطامي من المتصوفة الذين تختلف أحوالهم في الغيبة عن الحس، إذ تدوم عليه غيبته (فنائه) "وقد حكي أن ذا النون المصري، بعث إنساناً من أصحابه إلى أبي يزيد لينقل إليه صفة أبي يزيد، فلما جاء الرجل إلى بسطام سأل عن دار أبي يزيد فدخل عليه فقال له أبو يزيد: ما تريد؟ فقال: أريد أبا يزيد، فقال: من أبو يزيد؟ وأين أبو يزيد؟ أنا في طلب أبي يزيد، فخرج الرجل وقال هذا مجنون. فرجع الرجل إلى ذي النون فأخبره بما شهد فبكى ذو النون وقال: أخي أبو يزيد ذهب في الذاهبين إلى الله"(٢٠).

ويرى الجنيد البغدادي (ت٢٩٧هـ) في حكايات البسطامي دلالة على بلوغه مقام عين الجمع، و(عين الجمع): "اسم من أسماء التوحيد، له نعت ووصف يعرفه أهله"(٢١) أي: سالكي الطريق الصوفي وهم المتصوفة.

بينما يرى القشيري في كتابه (الرسالة القشيرية) بصدد فناء

البسطامي "من استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً، ولا رسماً ولا طللاً، يقال أنه فني عن الخلق وبقي بالحق". ففناء البسطامي هو "فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق"(٢٢). وهو ما يعرف "بمقام جمع الجمع" لدى الصوفية(٢٣).

ولهذا وصف البسطامي فناءه من خلال مصطلح التوحيد –وكأنهما مصطلحان مترادفان – وهو الفناء عن شهود السوى، بمعنى التوحيد الشهودي، للدلالة على تجلّي الحقيقة الإلهية للبسطامي الفاني عبر شهوده الوحدة الإلهية في حال غيبة تامة عن الحس، والتحقق بالوحدة المطلقة عبر المشاهدة والمكاشفة بعدما يفنى الصوفي عن وجوده في الحقيقة الإلهية، وكأن وحدة الصوفي والله هي وحدة شهود، وهو ما عبّر عنه البسطامي بـ "توحيد الله في المعرفة "(٢٤). فقال في وصف مقامه التوحيدي وتحققه المعرفي هذا: " لم أزل أجول في ميدان التوحيد، حتى خرجت إلى دار التفريد، ثم لم أزل أجول في دار التفريد حتى خرجت إلى الديمومية، فشربت بكأسه شربة لا أظمأ من ذكرها بعدها أبدا ". للدلالة على ماهية الترابط بين التوحيد والفناء في الفكر الصوفي وهو ترابط متحقق بصيغة تبادلية، فالتوحيد يقع في صلب المذهب الصوفي في الفناء، والفناء يقع في صلب مذهب التوحيد الصوفي؛ وكأن التوحيد يقود الصوفي إلى الفناء، وكأن الفناء يقود الصوفي للتوحيد الكامل، كسبيلٍ نحو تحقيق الترابط بين الحق والخلق، بين الربوبية والعبودية، بين الله الواحد المطلق الثابت وبين العالم المتكثر المتغير، بين اللامتناهي اللامحدود في الزمان والمكان، وبين المتناهي المحدود في الزمان والمكان، وكتخطٍ للأبعاد الفارقة بين الوجودين المطلق (الإلهي) والمحدود (الصوفي) عبر تثبيت المضمون الروحي الذوقي للتوحيد بعدما كان مضموناً عقلياً تجريدياً جدلياً(٢٥).

تعــدُّ معرفة الصوفي لله ضرباً من ضـروب الفناء، ولهذا فمن عرف الله فنــي فيه عن نفسه. وفي هذا قــال البسطامي: "لا يعرف نفسه من صحــب شهوتــه"، فمــن لا يعرف نفســه لا يعرف ربــه، إذ يرى في حظـوظ الحس ومآرب النفســ حائلاً دون الطريــق الرباني والسلوك الروحــاني. فلا سلطان على العبــد الصوفي غير سلطــان سيده (الله)، وعندئــذ تتحقق العبودية الكاملــة. ولهذا جاءت إجابتــه حينما سأله سائــل عن معرفة المتصوفــة: بم نالوا المعرفة؟ فقال: "إنمــا نالوا ما نالوا بتضييع ما لهم والوقوف مع مَا لَهُ "سبحانه[٢٦].

وهنــا تبــدو أن إرادة العبد قد تركــت إلى إرادة الله، فيصبح الله هو المريــد في الحقيقة فلا إرادة للعبد في فنائه في الله. فسلوك الصوفية هنا هــو مسلك روحي يعتمــد على القلب وتجلياته مــن ذكر الله وإرجاع كل شــيء إلى إرادته. أما حرية العبد فهــي حرية التحرر من الشهوات والمخلوقات وتطهير النفس من كل ما يلحق بها من أهواء، حتى يسمو العبــد إلى الله الخــير الأسمى. فحرية الصوفي هــي إعراضه عن كل ما ســوى الله والإقبــال على الله بالكليــة. أما إرادة الصــوفي فهي أساس الوجــود ومعرفــة الله، بها يثبــت وجوده، وبها يعــرف الله ويتصل به ويفنى فيه "هي نقطة البدء ونقطة النهاية، لا يبدأ المريد إلّا بها ولا يمكن أن يصل بدونها "حتى صارت التجربة الصوفية "سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية "، فالصوفي هو المريد إلّا أن إرادته تخضع للإرادة الإلهيــة، خاصة في مقام الفناء، فيصبح خروجه من إرادته ودخوله في إرادة الحــق عطاءً إلهياً.[٢٧] وفي الوقت نفسه فإن البسطامي كان مراداً لله سبحانه وهو يسلك الطريق إليه، بعدما كان يظن أنّه مريد له سبحانه

حسب، وهو ما عبر عنه في قوله: "طلبت الله ثلاثين سنة فاذا أنا ظننت أني أردته، فإذا هـو أرادني"[٢٨]. فوصف حاله هذه بعدد من العبارات اللغوية الرمزية العميقة: فقال: "سبحاني ما أعظم شأني" و" ما في الجُبّة إلا الله" و"إني أنا الله لا إله إلا أنا فادعوني"[٢٩].

ويرى البسطامي أن بلوغ مقام المعرفة لا يكون إلّا بالزهد مضموناً وقطـع العلائـق بالدنيا معنى وسلـوكاً إذ يعدُّ مقدمـة صادقة للمعرفة الصوفيـة. وهـذه المعرفة تنتهـي بالصـوفي لا محالة إلى الحـيرة والوله والدهشـة والقلق والعجز التـام في التعبير عن كنههـا والإحاطة بها، مهما بلغ مـن مقام المعرفة، وهو ما يتضح من تأمل النصوص الصوفية للبسطامي، ومـن يصل إلى هذه المعرفة يسمى بـ (العارف). ومما يذكر عن حال البسطامي في مقام المعرفة سؤال يحيى بن معاذ للبسطامي:" لَمَ لم يسـأل الله عـزّ وجل المعرفـة ؟؟؟ "، فأجابـه البسطامي بالقول: "غـرتُ عليه مني، لا أحـبُ أن يعرفهُ سواه !!! "[٣٠]. في الوقت الذي يرى البسطامي في وصف العارف بأنه لا يثبتُ على وصف إذ عبر عنه بعبارة: "لـون الماء لون إنائه "حينما نظـر إلى وصف العارف "بحكم وقتـه "(=حاله) الصـوفي. وإذاً فإن وصف العارف لـدى البسطامي كان مـن خلال مصطلح الفناء الصوفي هو (الفاني)[٣١]. وفي ذلك قال البسطامي: "قبض القلوب في بسط النفوس، وبسط القلوب في قبض النفوس"[٣٢].

ومـا هو جدير بالذكر فـإنَّ تحقق الاتحاد بالله لـدى البسطامي يتم عن طريق الفنـاء عن النفس والتجرد عن الحس بحيث يكون الصوفي في الحالـة التي كان عليها قبل وجوده الدنيوي، وقت أن كان في عالم الـذرّ. وهذا الاتحاد بالله الـذي يدعو إليه البسطامي اتحـاد كامل وإلّا انتفـى معنى الاتحـاد. فالمباشرة بين الله والعبد لـدى البسطامي تحدث

بلا وسيط، وإذا تمّ الاتحاد كان بطريق مباشر هو طريق الفناء. ففناء البسطامي إذاً هو فناء عن شهود السوى.

-٤-

لعل ما ميّز اللغة الصوفية للبسطامي تلك الصياغات اللفظية الدقيقة والمختزلة في التعبير عن فكره الصوفي، بعدما طوّع اللغة: ألفاظاً وعبارات، وعلى وفق منحى أسلوبي مزدوج، للتلويح تارة، وتارة للتصريح عن فكره، أي بالإشارة تارة، وتارة بالعبارة، حينما عجزت اللغة الموضوعية (المنطوقة) في توصيف ما مرّ به من ظواهر روحية وجدانية ذوقية.

وتأسيساً على هذه الفكرة، يؤشر إسهام البسطامي فيما صاغ من عبارات لغوية تامة على شكل جملة أو شبه جملة، في توصيف أو تفسير أو تعريف حاله أو بيان مقامه، جرت على لسانه شطحاً، ولتكن بمثابة لغة اصطلاحية تدل على ماهية الامتدادات اللغوية للمصطلح الصوفي أو امتدادات المصطلح الصوفي في تشكيل اللغة الصوفية فيما بعد. ولهذا فإن تلك الصياغات اللغوية التعبيرية لما اصطنعه البسطامي في عبارات نثر، شكّلت وتُشكّل معنى ومضمون تجربته الروحية في الفناء الصوفي.

في الوقت الذي يتميّز مفهوم الشطح لدى البسطامي بسمة المفارقة، إذ تبدو، وفقاً لما أرى: في الشطح الناتج عن حال السُّكر، لأن التعبير عن المواجيد والأذواق يصدر عن صوفي عرف بالزهد والتقوى على نحو غير معهود ومألوف من تقاليد الشرع والدين، من جانب؛ وفي استنفاد الشطح ذاته لما ينطوي عليه وجدان الصوفي من توترات، وهو استنفاد يأخذ شكل الدلالة اللغوية المزدوجة، وازدواج الدلالة في

الشطح ليس سوى جمع بين ظاهر اللفظ (العبارة) المستهجن وباطن اللفظ (الإشارة) الصحيح المستقيم، من جانب آخر[٣٣].

فيصبح الشطح الذي هو تعبير عمّا تشعر به النفس من حالة الوجد حينما توجد بقرب الحضرة الإلهية فتدرك الله؛ لدى البسطامي نوعاً من اللغة الرمزية يتضمن معنى باطناً تستره الألفاظ وتحجبه الكلمات؛ ليترجم باللسان شدة وجد، لابد أن يظهر، وليعبر عن معاناة النفس في درجات الكشف العليا[٣٤]، تدفع الصوفي الشاطح إلى النطق بلسان الحق. مما يدل على كون الشطح بداية لكمال العارف إذ تجعله يغدو مع الله واحداً. لذا ارتبط الشطح بحال السكر في كثير من الأحيان؛ والسكر من الأحوال الذاتية العليا المتحقق لأصحاب المواجد فقط، عندما تكاشف الذات فجأة بمشاهدة جمال المحبوب، يهيم القلب وتدهش الذات ويستتر نور العقل المميز بين المحسوس والمعقول من الأشياء بغلبة الدهشة والحيرة، فيسقط عن العين مشاهد جمال الألف. فالسكر وعلى وفق ما تقدم كله غيبة ومحو للسوى، واستغراق الهوية الخالصة[٣٥]، متى تحقق به الصوفي نطق بما لا يقصد من عبارات غامضة يستغرب سامعها تجري على لسانه شطحاً[٣٦]. وما يعنيني في الشطح هو سمة المفارقة، وهي سمة أساسية تميّزه. وتبدو هذه المفارقة:

- في الشطح الناتج عن السُكر، لأن التعبير عن المواجيد والأذواق يصدر عن صوفي عُرف بالزهد والتقوى على نحو غير معهود ومألوف من تقاليد الشرع والدين.
- وفي استنفاد الشطح ذاته لما ينطوي عليه وجدان الصوفي من توترات، وهو استنفاد يأخذ شكل الدلالة اللغوية المزدوجة، وازدواج الدلالة في الشطح ليس سوى جمع بين ظاهر اللفظ (العبارة) المستهجن وباطن اللفظ (الإشارة) الصحيح المستقيم.

حيث أبان المتصوفة هذه المفارقة في محاولات تحليلية للعبارات

الشطحيّة الصادرة عن الصوفيـة الشاطحين وتأويلها بما يتفق وتطابق تقاليـد الشريعة والدين. كما أوّل أبو القاسم الجنيد البغدادي وأبو نصر عبـد الله بن علـي السرّاج الطوسـي (ت٣٧٨هـ) شطحـاتِ أبي يزيد البشطامي[٣٧].

ممـا يعني أن مـن ينطق بعبارة شطح مستغربة علـى أفهام سامعيها، من أقوال غريبـة وعبارات مريبة، إما شأنه النجاة والسلامة إذا ما تهيأ لـه مـن يعلم علمها فيرفع عنهـا الإنكار ويبحث عمّـا أشْكل فيها من الفهم، وهو شأن البسطامي[٣٨]. هذا من جانب؛ ومن جانب آخر فإن عبـارة الشطح نفسهـا مع كونها تنطق بحقيقة وجـد الصوفي، وتعبر عـن صدق حالـه، وتصف ما ورد علـى سره، وتكسـب لغته طرائق جديـدة في التعبـير، إلّا أن الإجماع الصوفي ارتأى بـأن تطوى وإلّا تـروى كونها لغة رمزية قد تؤلب العـوام لما فيها من حقائق لم يألفوها ومواجيد لم يذوقوها، على الرغم من كون الألفاظ والعبارات الصادرة عن الصوفي "باضطرار واضطراب "[٣٩] في شطحاته قوية عميقة ولها وقـع مؤثر وشديد علـى الأسماع سواء أقُبِلَـتْ أم لم تقبل، من جانب ثالث[٤٠].

أخلصُ مما تقدم أن "لسان حال الشطح "يفصح عن كون "كل من شطح فعن غفلة شطح "[٤١].

علـى أن الشطـح بوصفـه لغـةً رمزيةً تعبيريـةً عن حيـاة الصوفي الروحيـة، تمذْهب واتخذ له منهجاً لـدى البسطامي؛ حيث بانت من خلالـه قوتـه الروحية والخياليـة، المبنية على شدة حبـه لله، المؤدية إلى النطق بلســان الحق[٤٢]. لأن ظاهرة الشطح البسطامية ارتبطت بمذهبه في الفناء، عندما عبر عن فنائه من خلال شطحاته، لذا عُدّت شطحات البسطامي تعبيراً صادقاً عن حالته النفسية وقتئذ، وعن تجربته الصوفية

بعدئــذ، كما عدت كلمة الشطــح نفسها وعلى وفق مــا تقدم "كلمة صادقة "[٤٣].

فلا عجب أن يرى، من وجهة نظري، في نطق البسطامي بالشطح وهــو الصــادق في الترجمة عــن حالــه وفي التعبير عــن تجربته، حتى وصف كونــه من أهل الغيبة عن الحس، تملكتــه الواردات فنطق بما لا يقصد التعبير عنه للآخرين[٤٤].

وهكذا يصبح الشطح وعلى وفق كل ما تقدم لغة رمزية تعبيرية عن تجربــة صوفية، تتضمن عبارات لا إرادية مستغربة عصيّة على فهم كل من لم يألف حقيقتها، و لم يذق مواجيدها، و لم يطرقها؛ طالما صدرت عن حال سكر ووله وهيمان ووجد[٤٥].

ويعــدّ البسطامــي أول واضــع لمذهب الفنــاء في الفكــر الصوفي في الإســلام، التي تعني فنــاء النفس الذاتية في الوجــود الكلي (الله). مذهبــه الذي بيّنه مــن خلال شطحاته عارضاً ما يحســه ويراه، مبتغياً مــن مجاهداته الوصــول إلى الله عزّ وجلّ[٤٦]. ولهــذا يعدّ ممثلاً "لمرحلة انتقال خطيرة بين التصوف غــير الفلسفي والتصوف الفلسفي القائم على القول بوحدة الوجود"[٤٧]. فالفناء الذي يدعو إليه البسطامي من خلال شطحاته "سبحاني ما أعظم شأني "و "ما في الجُبّة إلّا الله "و "إني أنا الله لا إله إلا أنا فادعوني "؛ هو الفناء عن النفس والتجرد عن الحس والوعــي، فلا يغــدو الصوفي يحســ بشيء وهنا فقــد يشعر بالوجود الربــاني مُفنياً فيــه ذاته ممهداً للبقاء في الله من خــلال محو الرسوم وفناء الهوية وغيبة الآثار وعندئذ يتحد بالحق.

وظاهرة الشطح لدى البسطامي مرتبطة بتفكيره الذي بنى بمقتضاه مذهبــه في الفنــاء ونظريتــه في الاتحاد وطريقــة توحيــده لله. مما يدل علــى كون ظاهــرة الشطح لم تتمذهب و لم تتخذ لهــا منهجاً إلّا لدى

البسطامي حيث بانت من خلالها قوته الروحية والخيالية التي أدت به إلى الشطح وأهمها الوجد أو الحب الإلهي، إذ إن شدة حبه لله تؤدي به إلى حالة السكر التي هي حالة لا شعورية- لا يقصد بها عدم الشعور، بل شعور من نوع خاص يغيب من خلاله الصوفي عن جميع صفاته، الحسية منها والعقلية، ويفقد على أثرها التمييز بين ذاته ووجوده وبين ذات الله ووجوده، وعنها لم يشهد سوى الله سبحانه في ذاته- تدفع الصوفي الشاطح إلى النطق بلسان الحق بعد اجتيازه عقبة الاتحاد بينه بوصفه المحب وبين الله بوصفه المحبوب؛ (٤٨) حتى أصبح يقول بأن كل واحد منهما يقول للآخر أنا، فيقول البسطامي: "وفي قولي أنا والحق إنكار لتوحيد الحق "لأن الحق غدا مرآة نفس البسطامي في قوله: "بل انظر أن الحق مرآة نفسي "(٤٩). مما يؤكد على كون البسطامي قد فارق الخلق ووافق الحق لغيابه عن المحدودات والمحسوسات إلى موجدها الله(٥٠). وما يعزز هذه المعرفة المقترنة بالحب الإلهي، والدالة عليه، وعلى وفق ما يصفها البسطامي نفسه؛ حينما كتب يحيى بن معاذ إليه، قائلاً: "سكرتُ من كثرة ما شربت من كأس محبته"، فأجابه أبو يزيد: "سكرتُ وما شربتُ من الدرر وغيرك شرب بحور السماوات والأرض وما روى بعد، ولسانه مطروح وهو يقول: هل من مزيد ؟؟ وأنشد يقول:

عجبتُ لمن يقولُ ذكرتُ ربي
وهل أنسى فأذكرُ من نسيتُ؟

شربتُ الحب كأساً بعد كأسٍ
فما نفد الشرابُ ولا رويتُ!!!"(٥١)

فلم يعد العقل مصدر معرفته لله سبحانه لدى البسطامي نتيجةً

لتحققه في الفناء الصوفي. فالبسطامي في حال فناء تام فيه سبحانه، بعدما أسكره وجده، حتى تلاشت عنه رسوم العقل، فصار بلا عقل كما وصف نفسه، فكيف يدرك ويعرف فاقد العقل (البسطامي) من منح العقل له (الله)! وعليه فإن الله سبحانه في تجربة البسطامي الذاتية "لا تدركه العقول "[٥٢].

ويقول البسطامي: "رفعني مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك، فقلت: زيّنّي بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا "[٥٣].

ومما هو جدير بالذكر، بيان رأي عبد الرحمن بن خلدون (ت٨٠٨هـ) المتعلق بشطحات البسطامي، إذ يقول: "ومن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيْبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدون، وهذا هو الشطح. وصاحب الغيْبة غير مكلف، والمجبور معذور. فمن عُلِمَ منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل. من هذا ما وقع لأبي يزيد وأمثاله "[٥٤].

-٥-

أغنى الفكر الصوفي الحياة الروحية في الإسلام بوصفه تعميقاً لمعاني العقيدة، واستبطاناً لظاهر الشريعة، وتأملاً لأحوال الإنسان في الدنيا، المتحقق من خلال توظيف الرمز والتأويل في التعبير. لهذا اتجه الصوفية إلى التأمل والعرفان للوقوف على باطن الشريعة وتأملها عن طرق تصفية النفس من كل ما يلحق بها من نقص. فكان الاهتمام بالنص القرآني لغةً وتركيباً ومعنىً، سمةً بارزةً للصوفي للتعبير عن فكره وتجربته الذاتية، مما ولّد صلةً جديدةً بين الصوفي والنص القرآني

تتمثل في النظـرة التأويلية القائمة على الـذوق والاستبطان والإلهام، حيث تلقي على النص القرآني فهماً جديداً لمعانيه عن طريق الاستنباط. واستنبـاط معـاني القرآن معنـاه جرها إلى الوجود عـبر تجربة الصوفي الذاتيـة المعاشـة. فعن طرق التأويـل يبدأ الحوار بـين التجربة الصوفية والقـرآن الكـريم، وكأن كلّاً منهمـا يُفسـر الآخر، مع كـون التأويل الصوفي لا يخل باللغة وتراكيبها ولا يخرج النص من الأخبار الموثوقة وأسباب النـزول، بل يبقى على ظاهره، ويستنبط عنه معنى من المعاني الخفيـة المحتملة، ويكشـف فيه ما انغلق مـن معنى؛ لذا يُعـدُّ التأويل المنهـج الأمثل والأسلوب الأصوب لجعـل آراء الصوفي وأفكاره تتفق مـع القرآن تارة، وتارة باستنباط بعضٍ من آرائه وأفكاره من نصوصه. لذلك قرر المتصوفـة "أنّ الوقوف على ظاهر نصوص الشرع حجابٌ يمنـع من الوصول إلى حقائق الأمـور، وأن العلم الظاهر يداخله الظن والشك، والمشاهدة ترفع الظن وتزيل الشك"(٥٥). ولاسيما والمتصوفة يعتـبرون أنفسهم أهل الله الذين منحهم، سبحانه، أسرار العلم الباطن، ولهذا استعملـوا في التعبير عن هذا العلم أيضاً لغـة الرمز والإشارات التي لا يعرف معناها ومضامينها إلّا هم(٥٦).

وظّـف البسطامي التأويل الرمزي الإشاري (٥٧) بوصفه تأويلاً استبطانياً للآيات القرآنية يستخلـص الإشارة من العبارة، بطريقة لا تخالف ظاهر الآية، اعتماداً على إشاراتٍ خفية ومعانٍ إلهامية تتضح لأرباب السلوك، أي للمتصوفـة حسب، مع إمكانية الجمع والتلاقي بين الإشارات الخفيّة والمعاني الإلهامية وبين الظواهر المرادة أيضاً، وهذا يعني أن المتصوفة أهل الحقيقة وأرباب الإشارة يأخذون بالظاهر المراد للآية القرآنية ولا يمنعونه تـارة، وتارة إن مـن يدعي منهم بفهـم أسرار القرآن الكـريم لابد له من الاحتـكام لظاهره. ومع ذلك فقد وضعوا لوقوفهـم على المعاني الباطنة للقـرآن الكريم تأويـلات مفهومة ومقبولة لبعضهـا، وتأويلات لا تفهم أغراضها وأهدافها ومعانيها ومضامينها إلّا من قبلهم.

لهذا كان جذر التأويل الرمزي الإشاري لدى البسطامي مرتبط بتفكيره الذي بنى بمقتضاه مذهبه في الفناء الصوفي، وطريقه في توحيد الله، وشدة وجدته به، لذا قال: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ (٥٨) تأويلاً رمزياً لحالة الوجد التي عاشها البسطامي وتجسيداً لها بل وتعبيراً عنها.

وقد أوّل البسطامي العديد من الآيات القرآنية تأويلاً رمزياً يعكس من خلالها حالة فنائه في الله بما يروى عنه: حينما قال: "إن المؤمن بلا نفس. ثم قرأ ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ﴾ × فمن باع نفسه، فكيف تكون له نفس؟ "(٥٩).

وتأويلاً لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ ×؛ قال البسطامي: "ظاهر الصدق وباطنه سواء، ولقد اشترك الإيمان والحب في قلب الصّديق، فكلما ازداد الإيمان ازداد الحب لله. فإذا قال ذلك رمى قوس الدنيا بالفرقة، وقطع حلقوم الطمع بسكين الإياس، وألجم نفسه لجام الخوف، وساقها بسوط الرجاء، ولبس قميص الصبر، وتردّى برداء التصابر، واستوى عنده المنع والعطاء، والشدة والرخاء، والذم والثناء، فسقط من ظاهره وباطنه التصنُّع "(٦٠).

وعندما قُرِئَ عندهُ: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾ × قال البسطامي: وحياته "إن بطشي أشد من بطشه"(٦١) وما هذا إلّا تعبيراً عن وجده لله سبحانه، وتعبيراً عمّا يشعر به "وهو في حالة سكر أخرجه عن طوره فحسب نفسه أعلى مقاماً من الحق نفسه. وموقفه هذا مفهوم من الناحية النفسية، إذ إنّ المكاشفة بهذه الحقيقة العظمى، حقيقة الاتحاد الكامل بالله، كان لها من التأثير الهائل في نفسه ما جعله يتطرف إلى أبعد حد، كما هو المشاهد في كل الأحوال التي من هذا القبيل: يندفع المرء إلى الشعور بأعلى من الواقع بألف مرة لذهوله من شدة المفاجأة وجلالة

المفاجَئ به، وعلى هذا فإن هذه الأقوال الأخيرة نفسها صادقة في تعبيرها عن الحالة النفسية التي امتلأ بها آنذاك، بمعنى إن لها ما يناظرها فعلياً في مشاعره، وقد بلغت ذروة حدّتها، فليس لنا أن نتهمه إذاً بعدم الصدق فيها من الناحية الشعورية، فما دامت الأحوال الصوفية مشاعر نفسانية كلها، فأي عجب بعد هذا في أن ينطق أبو يزيد بهذه العبارات ويكون فيها صادقاً في الترجمة عن حاله"(٦٢).

وعندما قرأ بين يدي البسطامي قوله عزّ وجلّ: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَـٰنِ وَفْدًا﴾× "فتواجد أبو يزيد وهام وجعل يقول: من كان عنده لا يحتاج أن يحشر لأنه جليسه أبداً"(٦٣).

الى جانب توظيفه للتأويل العقلي الفلسفي، حينما تناول في فكره الصوفي لمباحث نظرية ولأفكار فلسفية، فكان بديهياً أن ينظر إلى القرآن نظرة تنسجم مع أفكاره وتتفق من نظرياته؛ على الرغم من صعوبة إيجاد كل ما يتفق مع هذه الأفكار وتلك النظريات في القرآن بشكل واضح وصريح، لأن القرآن أنزل لهداية بني البشر، لا لإثبات فكرة، أو ترسيخ نظرية. ومع ذلك فإن البسطامي – وانطلاقا من حرصه على فكره وطروحاته الصوفية – سعى إلى إيجاد ما يستند إليه ويشهد له في القرآن حتى يبتعد في فهمه الآيات القرآنية عن معناه الأصلي، ويبتعد في شرحه لها عن ظاهرها لتتفق مع ما يريد.

وإني أرى أن التأويل العقلي الفلسفي يبعد القرآن عن هدفه الرامي إليه في سوره وآياته، تحقيقاً لهدف الصوفي في إثبات أفكاره ونظرياته على أساس كتاب الله، وبناء تصوفه وعلى وفق ذلك الهدف وبما يعزز فلسفته الصوفية. ومع ذلك فقد قُبلت تأويلات المتصوفة العقلية الفلسفية على أساس ما تحتمله الآية القرآنية، طالما أنها لا تعارض القرآن ولا تتنافى معه.

وأجدُ التأويل العقلي الفلسفي لدى البسطامي حينما يؤول الآيات القرآنية بما يوضح ويدعم مذهبه في الفناء؛ وعلى وجه الخصوص قوله سبحانه: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾×، قائلاً: "هو "الأول" بكشف أحوال الدنيا حتى لا يرغبوا فيها، "والآخر "بكشف أحوال الآخرة حتى لا يشكّوا فيها، "والظاهر" على قلوب أوليائه حتى يعرفوه،" والباطن"على قلوب أعدائه حتى ينكروه"(٦٤). إذ ربط قوله عزّ وجلّ هذا بحظوظ الأولياء ليوضح من خلال هذا الربط نهجه في الفناء الصوفي. فقال: "حظوظ الأولياء في أربعة أشياء: الأول والآخر والظاهر والباطن: فمن فني منها بعد ملابسته إياها فهو الكامل. وبيانه: من كان حظه من اسمه الظاهر لاحظ عجائب قدرته، ومن كان حظه من اسمه الباطن شاهد ما يجري في السرائر، ومن كان حظه من اسمه الأول كان شغله في السوابق، ومن لاحظ ما في الآخرة صار مرتبطاً بالمستقبل"(٦٥).

ونظر البسطامي إلى لفظ الجلالة (الله) مؤولاً وموضحاً لها، وعلى وفق تصوفه في الفناء، فقال: "الأسماء كلها اسم الصفات، و(الله) اسم الذات، الاسم علامة المعنى، والمعنى علامة تعرف بها الذات، والأسماء علامة تعرف بها الصفات، والصفات علامة تعرف بها الذات، فمن أقرّ بالصفات و لم يقرّ بالذات فليس بمسلم. ومن أقرّ بالذات قَبْل الصفات فيسمى مسلماً ويجب أن يقرّ بالصفات. والدليل على ذلك، لو أن رجلاً قال: لا إله إلّا الرحمن، أو لا إله إلّا الرحيم، ثم يأتي على الأسماء كلها، لا يكون مسلماً حتى يقول: لا إله إلّا الله. ومن أقرّ بهذا الاسم الواحد، وهو الله، فالأسماء كلها داخلة في هذا الاسم، وخارج منها. ويخرج من هذا الاسم معاني الأسماء كلها، ويدخل في هذا الاسم وجود الأسماء، ولا يحتاج هذا الاسم من اسم سواها. والدليل على ذلك أن الله تعالى تفرّد بهذا الاسم دون خلقه

وأنه شارك خلقه في أسمائه كلها سوى هذا الاسم، ويجوز أن يسمى الرجل عالماً ورحيماً وكريماً على معاني هذه الأسماء. ولا يجوز أن يسمى الرجل (الله) فإنه اسمه لا إله إلّا الله. وما دعا أحد الله باسم من الأسماء كلها إلّا ولنفسه في ذلك نصيب، إلّا (الله) فإن ذلك حظ الله من عبده. ومعنى ذلك أن من طالب ربه برحمته فيقول: يا رحيم. ومن طالبه بكرمه فيقول يا كريم. ومن طالبه بجوده فيقول: يا جواد. فكل اسم تحته معنى يدعوه إلى نصيب الناس من أمر الدين والدنيا إلّا (الله) فإن هذا الاسم يدعوه إلى وحدانية الله تعالى، وليس للنفس في هذا نصيب. ومن أراد من الله عطاءً يدعو الله بأسماء الصفات، ومن أراد من ذات الله يدعو الله بأسماء الذات "(٦٦).

-٦-

يُتخذ المعراج النبوي أنموذجاً يحتذى بما يتضمنه من أحداث ومصطلحات لتصوير المعراج الصوفي بشكل عام، على الرغم من وجود صور أخرى للمعراج الصوفي في مذاهب الفناء والاتحاد ووحدة الوجود بشكل خاص تختلف عن صورة المعراج القرآنية. وللمعراج الصوفي، من وجهة نظري، صورتان رئيستان:

الاولى هي الطريقة الفردية الخاصة للصوفي السالك نحو الله سبحانه بكل ما تتضمنه من أحوال ومقامات، ودرجات ومراتب لا يصل إليها، ويُمارسها، ويحياها، ويجتازها غير الصوفي. ومهما سميت من تسميات كـ (السفر) و(السلوك) يبقى معناها الحقيقي واحداً هو المعراج الروحي(٦٧). وبموجب ذلك أقولُ: إن صورة المعراج هذه هي معراج للتصفية الأخلاقية للصوفي في سعيه نحو ربه.

والثانيـة هي أشبـه بصورة المعراج النبـوي وإنْ صُوَرت في صور عدة وعلى وفق المعراج الذاتي لكل صوفي نحو السماء.

ومـع ذلك لا غنى عـن هاتين الصورتين كونهمـا مرحلتين إلى الله سبحانـه عبر "المجاهـدة والتصفية النفسية"والترقـي في مراتب الحياة الروحيـة عبر المعراج الصوفي(٦٨). إلى جانب ذلك فإن الاتفاق واضح وصريح في الفكر الصوفي على إثبات المعراج الصوفي، وأن لا خلاف على طبيعة هذا المعراج أيضاً، بل وأكثر من ذلك يعد من الأمور المسلمة في الفكر الصوفي.

اتضحـت فكرة المعراج الصوفي ابتداءً لـدى صوفية القرن الثالث والرابـع الهجريين نتيجةً لما وهب الصوفي العارف من كشف وإلهام. إذ بموجـب هذه النتيجة تحققت فرصة المعـراج إلى السماء للبسطامي والحسـين بـن منصـور الحـلاج (ق٣٠٩هـ)(٦٩) ابتـداءً ولشهـاب الديـن السهـروردي المقتـول (ق٥٨٧هـ)(٧٠) ومحيـي الدين بن عربي (ت٦٣٨هـ)(٧١) وعبد الكريم الجيلي (ت٨١١هـ)(٧٢) فيما بعد.

يُعـدُّ عروج البسطامي إلى السماء صورة من صور التعبير عن فنائه الصوفي، وهو العروج المتحقق على صورة المعراج النبوي في ظاهره، أي كان يقـرأ السلام على روح كل نبـي يمرُّ به في عروجه السماوي. إذ قال شطحاً للتعبير عن عروجه والذي عدَّ "فتح عليه ... عطايا إلهية "بعدما امتحن بعرض العطايا الدنيوية فأعرض عنها، وبلغة نثرية دقيقة لتعبر عن صـورة رمزية خيالية متفردة: "رفعني مـرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك فقلت: زيّني بوحدانيتك وألبسنـي أنانيتـك وارفعنـي إلى أحديتك حتـى إذا رآني خلقك قالوا رأينـاك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنـا"(٧٣). وأما في باطن صورة العـروج البسطامية فهو يجسـد مذهبه في الفنـاء والمعرفة ونهجه في

الوصـــول إليه سبحانه. إذ عبَّر عـــن ذلك بقوله: "أشرفت على التوحيد في غيبوبـــة الخلق عن العـــارف، وغيبوبة العارف عن الخلق"، "فقلت: فأنا أنت، وأنـــت أنا "[٧٤]. في الوقت الذي يُذكر عن البسطامي قوله: "غصـــتُ في بحار المعارف حتى بلغـــتُ بحر محمد، فرأيتُ بيني وبينه ألف مقام، لو اقتربت من واحد منها لاحترقت "[٧٥].

وعُـــدّ المعراج الصوفي للبسطامي معـــراج صدق لا ينكر لدى أهل المعرفة الصوفيـــة لأنه يعكس تفرداً في القصد إليه سبحانه. على الرغم من تعبير البسطامي عن معراجه الصوفي بتعابير وصور عدّة؛ فتارة هو عروج روحي في قوله: "عـــرج بروحي فخرقت الملكوت "وتارة هو عروج روحي وجسدي معاً لقوله: "إذا رجعتُ إلى الأرض "[٧٦].

وعلـــى الرغم مـــن التبايـــن الملاحظ بين صـــورة المعـــراج الصوفي للبسطامـــي وصورة المعراج في النص القـــرآني في تصويره لتفصيلات المعراج النبوي، يبقى المعراج النبوي أنموذجاً يحتذى لدى الصوفي في سرد رحلة عروجـــه الروحية والجسدية حدثاً ومصطلحاً ولغة تعبيرية. في الوقت الذي تعدُّ فيه رحلـــة العروج طريقة فردية للصوفي السالك نحو الله سبحانه.

-٧-

وممـــا يعد صـــورة مرسومـــة ومتممة للحيـــاة الصوفيـــة، على وجه الخصوصـــ، تلـــك الروايـــات المتعلقة بالوقائـــع ذات الطبيعـــة الخارقة والشعور الخارق الصادر عن الصوفي، ألا وهي الكرامة. والكرامة من الإلهامات واللطائف الإلهية التـــي يتحف بها الصوفي تثبيتاً وتصديقاً لحالـــه، ودلالةً على وصوله إلى جوهر الكمال الروحي الحقيقي، فهي هنا تعد جزاءً وفضلاً، وهي كذلك تعد محنةً وابتلاءً وباعثاً على الهلاك

عندما لا يصل الصوفي إلى جوهر الكمال الروحي الحقيقي فيصيبه الغرور الروحي عبرها.

ويتفق القول في الفكر الصوفي على توافق التصوف والكرامة، إذ لا تصوف من غير قول بالكرامة، لأن الأمر عبارة عن تحوّل من عالم يتحكم فيه العقل ومقولاته، والأسباب وما يلزم عنها -إلى عالم لا يعرف التقييد- وعلى جواز ظهور الكرامة عن الصوفي (الولي) كأمر واقع التحقق ومتصور في العقل ولا يلزم من وقوعه محال، ولا يؤدي إلى رفع أصل من الدين، بالرغم من كونها من خوارق العادات، فحصول الكرامة يُعدُّ نتيجة لمعرفة الصوفي بالله والقرب منه والوصول إليه والتفرد به، حتى تنكشف عن الصوفي وهو في مرتبة العرفان الحُجُب فيشهد من علم الله ما لم يشهده غيره، وعندئذ تتحقق الكرامة عنه [٧٨].

وعليه تعد الكرامة نوعاً من "الحق الإلهي "يمنحه الله عزّ وجلّ للصوفي، فهي إذاً لا تخضع لتطبيقات المقاييس الإنسانية كافة، سواء العقلية أو الأخلاقية أو الطبيعية أو المنطقية، لأن منبعها وحقيقتها تكمنان في الناحية الميتافيزيقية (الغيبية)، وَمِنْ ثَمَّ لا يعتمد على النقد البشري في الدلالة على صحتها أو فسادها[٧٧].

ومن ثَمّ فالكرامة من الإلهامات واللطائف الإلهية التي يتحف بها الصوفي تثبيتاً وتصديقاً لحاله، ودلالة على وصوله إلى جوهر الكمال الروحي الحقيقي. ولهذا فالصوفي، من وجهة نظري، يدرك أتم الإدراك صدور الكرامة عنه، على الرغم من صدورها عنه بصورة عفوية لا إرادية أي من دون قصد مسبق عنه، للدلالة على تحقق الكرامة في حال الفناء، وفي حال السكر لا الصحو، وعندئذ يصبح الفناء والسكر حالتين توجبان بالضرورة لكل

صاحب كرامة[٧٩]، كالبسطامي. الأمر الذي جعل البسطامي يربط بين حظـوظ الصوفية في الكرامـات وبين الأسمـاء الإلهية، الأول والآخـر والظاهر والباطن على وجه الخصوصـ، جاعلاً لكل حظ اسماً إلهياً[٨٠].

ولمـا كانـت كرامات الصوفيـة وقائع ذات طبيعـة خارقة، فهي لا تحـدث إلّا لأولئك المرتاضين من أرباب الخلوات، وهي تنضوي تحت اتجاهين أساسيين لا ثالث لهما يتمثلان: بالكرامات الروحية (الباطنة) والكرامـات المادية (الظاهرة). علـى الرغم من كون أغلب الكرامات الصوفية هـي كرامات مادية موضحة بوقائع مرئيـة ومحسوسة. ويعدُّ البسطامـي من المتصوفة الذيـن يجتمع في كراماتـه الجانبان الروحي والمـادي معـاً، إذ كانت تطوى له أكناف الأرضـ، فكان يعبر المشرق والمغـرب[٨١] وكان يأتي مكة ما بـين الأذان والإقامة[٨٢]. ولهذا يرى البسطامي نفسه متحققاً في مقام لا صفة له، وهو مقام من تجيئه الأشياء أو تخاطبه حيث كان[٨٣].

وأتسـاءلُ: هـل تتحقـق الكرامة عن الصـوفي في الزمـان أو تعد مـن خوارق الزمـان وبتعبير آخر، هل للكرامة زمـان أو لا زمان لها؟ طالمـا كان تحقـق الكرامة عـن الصوفي في حـال الفنـاء (السكر) من دون الصحـو. فالاستنتـاج يفرض نفسه هنا: وهـو لا وجود للزمان أثنـاء تحقق الكرامة، أي أن الزمان يطـوى ويمحى. إذ تعد الكرامة من خوارق الزمان وبدليل الأصـل، أي الصوفي الفاني، حيث لا قدرة له علـى معرفة الزمان المستغرق فيه وهو في حال الفناء (السكر)، فكيف يطلب منه معرفة الزمان المستغرق من قبل الكرامة الصادرة عنه، وهي المتحققـة له في حال الفناء (السكر)؟ وقد عـبر البسطامي، من وجهة نظـري، خير تعبير عن حـال الصوفي صاحب الكرامـة عندما سُئل:

"كيـف أصبحت؟ قـال: لا صباح ولا مساء، إنمـا الصباح والمساء لمن تأخذهُ الصفة، وأنا لا صفة لي "[٨٤].

فالبسطامـي في وصـف حاله هذه، تجسـد، حسب اعتقـادي، فقدان الصـوفي كل صفة، فـإذا كان حاله هكذا، فكيف يطلـب منه إحساسه بزمـان كرامتـه! وتدل على أن صدور الكرامة عـن الصوفي لا في زمان محـدد كالصباح والمساء، وإن تحققت داخـل الزمان الحسي، فما تشكله منـه إنما هي في حيز الزمان النسبي للصـوفي مقطوعاً من الزمان الحسي بالنسبة للغير.

وهكـذا وصل البسطامـي إلى منزلة السلطـان في المعرفة الصوفية بعدما كان "في حال مني بي لي "، ثم صار إلى حال "منه به له "[٨٥].

الهوامش والمصادر

١. انظر: د. كامل مصطفى الشيبي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، ط١، دار المناهل، بيروت ١٩٩٧، ص ١٣٢ - ١٤٠؛ وللتفصيلات، انظر: أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، نشره: د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة (د.ت)، ج١، ص ١٠٠؛ وأبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، نشره: محمود أمين النواوي، ط١، دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة ١٩٦٩، ص ٤١.

٢. انظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ج١، ص ١٠٠؛ والكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٤١.

٣. ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٦.

٤. ضمن كتاب (شطحات الصوفية لبدوي)، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٦، ٥٠ - ٢٢١.

٥. انظر: د. كامل مصطفى الشيبي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، ط١، دار المناهل، بيروت ١٩٩٧، ص ١٠٣ - ١٠٤.

٦. انظـر: د. إبراهيـم هـلال، التصـوف الإسلامـي بـين الدين والفلسفـة، ط١، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٥، ص ٥؛ ود. ألبـير نصري نادر، التصـوف الإسلامي، بيروت ١٩٦٠، ص ٣٨.

٧. القرآن الكريم: سورة البقرة/آية ٢٨٢.

٨. انظر: د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، بيروت ١٩٧٤، ص ١٩ – ٢٣.

٩. انظر: د. إبراهيـم مدكـور، في الفلسفـة الإسلاميـة– منهج وتطبيقه، القاهـــرة ١٩٧٦، ج٢، ص ١٣٩ – ١٤١.

١٠. د. نظلة أحمـد الجبـوري، (المصطلح الصـوفي للهجويري)، ضمن كتاب (معجـم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، دار نينوى للدراسـات والنشر والتوزيـع، دمشق٢٠٠٨، ص ١٣٠.

١١. د. نظلة أحمد الجبوري، (المصطلـح الصوفي للسرّاج)، ضمن كتـاب (معجم نصوصـ المصطلح الصـوفي في الإسلام)، ص ٣٩.

١٢. انظر: عبد الكريم الجيلي، الإنسـان الكامل، القاهرة ١٩٦٣، ج١، ص ٤٩؛ وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، القاهـرة ١٣١٠ هـ، ج١، صـ ٨٨ – ٩١ و١١٩. ومن تقدم في الطريـق الصوفي يدرك الفرق بين هـذه الكلمات الثلاث: (هـو) و(الأنت) و(الأنا) في بحر الفنـاء، حيث تسقط الأوامر والنواهي، وتختفي كل إشارة.

١٣. انظر: د. أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الإسكندرية ١٩٦٣، ص٨١؛ وللمقارنة، انظر: د. ألبيرنصري

نادر، التصوف الإسلامي، ص ٢٦ ــ ٢٧ و٣٧ ــ ٣٨.

١٤. السهلجي، النور من كلمات أبي طيفور، ضمن كتاب (شطحات الصوفية لبدوي)، ص٧٧.

١٥. انظر: د. عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، بيروت ١٩٨٠، ص ٢٠٧ ــ ٢٠٨؛ وللتفصيلات، انظر: د. محمد كمال إبراهيم جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٢١ ــ ٢٤٨.

١٦. انظر: علي بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب، نشره: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت ١٩٨٠، ج٢، ص ٤٨٥ ــ ٤٨٦.

١٧. أبو عبد الرحمن السُّلمي، طبقات الصوفية، نشره: نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٥٣، ص ٤١٢.

١٨. د. نظلة أحمد الجبوري، (المصطلح الصوفي للقشيري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق٢٠٠٨، ص ٩٨.

١٩. انظر: د. عبد الرحمن بدوي، شحطات الصوفية (أبو يزيد البسطامي)، ط٢، الكويت ١٩٧٦، ج١، ص٩ و٢١؛ وللمقارنة انظر: د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط٢، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٤١ ــ ١٤٣.

٢٠. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للقشيري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٩٦.

٢١. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للسرّاج)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٦١.

٢٢. القشيري، الرسالة القشيرية، ج١، ص ٢٦٠ ـــ ٢٦٣.

٢٣. محيي الدين بن عربي، اصطلاح الصوفية، (رسائل ابن عربي)، حيدر آباد ١٩٤٨، ص ٦.

٢٤. السلمي، طبقات الصوفية، ص ٤٦١. ومما هو جدير بالذكر فإن تحقق النظر في التوحيد يتمّ عبر مراتب الموحدين، وهم العامة والخاصة وخاصة الخاصة وصولاً إلى تحديد مراتب التوحيد نفسه، وهي: "توحيد الشواهد "وهو إقرار الوحدانية عبر شهادة "لا إله إلّا الله "؛ و" توحيد الحقائق على الظاهر "وهو إقرار الوحدانية عبر "لا إله إلّا هو "؛ و" التوحيد القائم بالقدم "عبر شهادة "لا موجود إلّا الله ". وهو التوحيد الذوقي. للتفصيلات، انظر: أبو القاسم الجنيد البغدادي، رسائل الجنيد، نشره: د. علي حسن عبد القادر، لندن ١٩٦٢، ص ٥٥ ـ ٥٧؛ وعبد الله الأنصاري الهروي، منازل السائرين، ترجمة: روان فرهادي، ١٣٥٥هـ، ص ٢٢٨ ـــ ٢٣٢. وللاطلاع على مفهوم وحدة الشهود الصوفية ومعناها ودلالاتها والمصطلحات المعبرة عنها في الفكر الصوفي والمتصوفة القائلين بها. انظر: نظلة أحمد نائل الجبوري، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام ـــ دراسة ونقد، ط١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

٢٥. تتضح المحاولات التقريبية بين الوجودين، وجود الحق ووجود الصوفي عبر التوحيد والفناء، من خلال: التوحيد الإرادي، ودلالته الفناء عن عبادة السوى، ومضمونه: إدراك الوحدة الإلهية عبر مستوى الإرادة؛ والتوحيد الشهودي، ودلالته الفناء عن شهود السوى، ومضمونه: التحقق بالوحدة المطلقة

عبر المشاهــدة والمكاشفة بعدما يفنى الصــوفي عن وجوده في الحقيقة الإلهية؛ والتوحيد الوجودي، ودلالته الفناء عن وجود الســوى، ومضمونه الوصول إلى حقيقــة وجودية عبر التوفيق والجمع بــين الواحد والكثير، بــين الله والعــالم، فيصبح العالم والكثرة الظاهرة فيه آثار أله وتجليات عنه سبحانه . للتفصيلات، انظــر: د. عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية، ص ١٥٥ ــ ١٦٦؛ ود. عثمــان يحيى، بحثه (نصوص تاريخية بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي)، ضمن (الكتــاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩، ص ٢٢٧ ــ ٢٣٨.

٢٦. وللتفصيلات، انظر: د. جودة محمــد أبو اليزيد المهدي، بحار الولايــة المحمدية في مناقب أعــلام الصوفية، ط١، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٩٠ ــ ٣٠٠.

٢٧. انظــر: مدكــور، في الفلسفــة الإسلامية، ج٢، صــ ١٣٩ ــ ١٤١؛ وأبو نصر السرّاج الطوسي، اللمع، نشره: د. عبد الحليم محمــود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦٠، ص ٥٤٣ ــــ ٥٥٢.

٢٨. انظر: مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج٢، ١٣٩-١٤١.

٢٩. انظر: هلال، التصوف الإسلامي، ص ٥؛ وعفيفي، التصوف الثــورة الروحية، ص ٢٢٥؛ القــرآن الكريم: سورة الحجر/آية ١٥.

٣٠. السهلجــي، النــور في كلمــات أبــي طيفــور، ضمــن (كتاب شطحات الصوفية لبدوي).

٣١. بــدوي، شطحات الصوفية، ص ٩ ــــ ١١؛ وللمقارنة انظر: د. عبــد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ط١، دار

الفكر العربي، القاهرة ١٩٦٦، ص ٣١٢ و٣١٥ و٣٢١.

٣٢. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للهجويري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ١١٩.

٣٣. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٦١ ــ ٦٣ و٩٢ ــ ٩٣.

٣٤. انظر: السرّاج، اللمع، ص ٤٥٣.

٣٥. انظر: عبد الرزاق الكاشاني، كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، هامش ديوان ابن الفارض بشرحي البوريني والنابلسي، القاهرة ١٣١٠هـ، ج١، ص ٣٤ ــ ٣٧.

٣٦. انظر: د. محمد جلال شرف، التصوف الإسلامي ومدارسه، الإسكندرية ١٩٧٤، ص ٢٧٤.

٣٧. للتفصيلات، انظر: السرّاج، ص ٤٥٩ - ٥١٥.

٣٨. انظر: د. محمد جلال شرف، أعلام التصوف في الإسلام، الإسكندرية ١٩٧٦، ص ٤٣.

٣٩. الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص ١٤٠.

٤٠. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٩١ ــ ٩٥.

٤١. محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، بيروت (د.ت)، ج٢، ص ٣٨٨.

٤٢. للتفصيلات، انظر: بدوي، شطحات الصوفية، ص ٩ ــ ١١ و١٤٣.

٤٣. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٢، ص ٣٨٨.

٤٤. وللمقارنة مع الموقف النقدي لابن خلدون المتساهل إزاء

البسطامي والمتشدد تجاه الحلّاج، انظر: عبد الرحمن ابن محمد بن خلدون، شفاء السائل في تهذيب المسائل، نشره: محمد بن تاويت الطنجي، ط إسطنبول ١٩٥٧، ص ٥٠.

٤٥. انظر: السرّاج، اللمع، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

٤٦. انظر: مدكور، في الفلسفة الإسلامية ج٢، ١٣٩ ــ ١٤١.

٤٧. هلال، التصوف الإسلامي، ص ٥.

٤٨. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ١٥٤؛ وللتفصيلات، انظر: السهلجي، النور في كلمات أبي طيفور، ضمن كتاب (شطحات الصوفية لبدوي)، ص ١٢٢ و١٤١.

٤٩. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ٣١٤.

٥٠. أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط ١، مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٣٨، ج ١، ص ٣٣؛ وللتفصيلات، انظر: بدوي، شطحات الصوفية، ص٩ ــ ١١.

٥١. د. نظلة، (المصطلح الصوفي للقشيري)، ضمن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٩٨.

٥٢. انظر: السهلجي، النور، ضمن كتاب (شطحات الصوفية لبدوي)، ص ١٢٢ و١٤١.

٥٣. أيضاً، ص ١٤٩.

٥٤. انظر: ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص ٥٠؛ وانظر، أيضاً: لابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط ١، دار القلم، بيروت، ١٩٧٨، فصله عن التصوف، ص ٤٦٧ ــ ٤٧٥.

٥٥. د. عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية، ص ٦٦ ــ ٧٣.

٥٦. انظر: نظلة الجبوري، منهـج التأويل في الفكر الصوفي، ط١، البحرين ١٩٨٨، ص ٤٤.

٥٧. يؤسس التأويـل الرمزي الإشـاري، من وجهـة نظري، على رياضات روحيـة تقود الصوفي للوصـول إلى درجة تنكشف لـه فيها المعاني بعدمـا تشرق على قلبه، مع إقـرار بوجود معنىً آخـر تحتمله الآية القرآنية، وهو المراد منها أولاً وقبل كل شيء، وهذا هو المعنـى الظاهر المراد للآية، حيث يتحقق قبل غيره في ذهـن الصوفي. لذا عُدّ مـن "قبيل الوجدانيـات" كأمرٍ "يجده الصـوفي في نفسه وسر بينـه وبين ربه" لا يقـوم عليه دليل ولا يستنـد إلى برهان، يأخذ به ويعمل بمقتضاه، من دون إلزام غيره به. انظـر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٩٨. ومما هو جديـر بالذكـر أن التأويل الرمزي الإشـاري يرد في كتب التفسير بتسمية "التفسـير الصوفي الفيضي". انظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط٣، القاهرة ١٣٧٢هـ، ج١، ص ٥٤٧؛ ومحمد حسـين الذهبي، التفسير والمفسـرون، ط١، القاهـرة ١٩٦١، مـج ١، ج٣، ص ١٨. ولا بد لي مـن القول: أن التأويل الرمـزي الإشاري لم يستجد بعـد ظهور التصـوف والمتصوفة في بيان معـاني القرآن الكريم وإيضاحهـا، بل أخـذ نهجاً آخـر بعد ظهـور التصوف؛ كان معروفاً قبلهم، إذ أشار القرآن الكريم إليه منذ نزوله على رسول الله صلـى الله عليـه وسلّم فعرفهُ، ونبه إليـه أصحابه (رضي الله عنهم). إن إشارة القـرآن الكريم إلى التأويل الرمزي الإشاري، أو التفسـير الصـوفي الفيضي، تتمثل في قوله عـزّ وجلّ: (فما هـؤلاء القوم لا يكادون يفقهـون حديثا) وقوله: ﴿فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُـرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِـنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًـا كَثِيرًا﴾ وقوله: ﴿أَفَلَا

﴿يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ وقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾. القرآن الكريم: سورة النساء/ آية ٧٨ وآية ٨٢؛ وسورة محمد/ آية ٢٤؛ وسورة المائدة/ آية ٣. يبدو لي أن هذه الآيات القرآنية تشير إلى أن للقرآن الكريم ظاهرٌ وباطنٌ، ظاهرٌ يفهمه كل من يعرف اللغة العربية لكون القرآن قد نُزّل بها، أما باطن القرآن الذي يعني، مراد الله سبحانه ومقصوده من وراء الألفاظ والتراكيب، فلا يفهمه إلّا خاصة العباد وأرباب البصائر، لأنّ مداركنا قاصرة عن الوصول إلى المعاني الباطنية للقرآن، لكون هذه المعاني ليس لها حدود تقف عندها وتقتصر عليها. على أنّ الخلاف قائمٌ بين المقصود: بظاهر القرآن وباطنه. فقيل: إنّ المراد بظاهر الآية القرآنية هو لفظها، بينما المراد بباطنها تأويلها. وقيل: إنّ ظاهر الآية القرآنية ما ظهر وبان من معناها لأهل العلم، بينما باطنها هو كل ما تتضمنه من الأسرار التي كشفها الله سبحانه لأصحاب الحقائق. وقيل: ظاهرهُ التلاوة وباطنه التأويل. وهذا أشهر ما قيل في بيان معنى ظاهر القرآن وباطنه الذي يُوصَل إليه بطريق الإشارة (الرمز). على أن ظاهر القرآن، لابد من أن يفهم معناه وفقاً للغة العربية وبلاغتها فقط، انطلاقاً من كون القرآن عربياً. أما معناه الباطن، فمع الفهم وفقاً للغة العربية، لابد من نور يقذف الله سبحانه به على القلب فتُشرق من خلاله البصيرة ويصيب التفكير. انظر: د. نظلة أحمد الجبوري، الفكر الصوفي ـ مقاربات في المصطلح والمنهج واللغة، ط١، المركز العلمي العراقي، بيروت ـ بغداد ٢٠١٤، ص ٥٧ ـ ٥٩.

٥٨. القرآن الكريم: سورة طه / آية ١٤.

٥٩. القرآن الكريم: سورة التوبة / آية ١١٢؛ وبدوي، شطحات الصوفية، ص ١٠٩.

٦٠. القرآن الكريم: سورة البقرة / آية ١٦٥؛ وبدوي، شطحات الصوفية، ص ١٣٥.

٦١. القرآن الكريم: سورة البروج / آية ١٢؛ وبدوي، شطحات الصوفية، ص ١٤٣.

٦٢. بدوي، شطحات الصوفية، ص ٣٨.

٦٣. القرآن الكريم: سورة مريم / آية ٨٨؛ وبدوي، شطحات الصوفية، ص ٥٣ و١٧٤.

٦٤. القرآن الكريم: سورة الحديد / آية ٣؛ وللتفصيلات، انظر: السهلجي، النور من كلمات أبي طيفور، ضمن (كتاب شطحات الصوفية لبدوي)، ص ١١٠ و٢١١.

٦٥. أيضاً، ص ٢١١.

٦٦. بدوي، شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامي)، ص ١٠٧.

٦٧. انظر: عفيفي، التصوف الثورة الروحية، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

٦٨. أيضاً، ص ١٣٣ ـ ١٣٥.

٦٩. للاطلاع على صورة المعراج الصوفي للحلاّج، انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣٨٥.

٧٠. للاطلاع على تفصيلات المعراج الصوفي للسهروردي المقتول، انظر: د. عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة ١٩٤٦، ص ١٣٦ ـ ١٥٦.

٧١. للاطلاع على تفصيلات المعراج الصوفي لابن عربي وصوره في مؤلفاته، انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الإسراء)، ج١، ص ١ ـ ٩٢؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٣، ص ٥٢ ـ ٥٧؛ وانظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣٨٦.

٧٢. للاطلاع على تفصيلات المعراج الصوفي للجيلي، انظر: الجيلي، الإنسان الكامل، ج١، ٣٤ ـ ٤٥؛ وانظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣٨٧.

٧٣. بدوي، شطحات الصوفية، ص ٩ ـ ١١ و١٥٣ و١٤٩؛ وللمقارنة، انظر: عبد القادر، الفلسفة الصوفية، ص ٣١٢ و٣١٥ و٣٢١.

٧٤. بدوي، شطحات الصوفية، ص ٨٦ و١٤٩ ـ ١٥٠ و١٥٣ و١١١ ـ ١١٢ و١٣٩.

٧٥. السهلجي، النور من كلمات أبي طيفور، ضمن (كتاب شطحات الصوفية لبدوي).

٧٦. للاطلاع على تفصيلات المعراج الصوفي للبسطامي، انظر: عبد الكريم القشيري، كتاب المعراج، نشره: د. علي حسن عبد القادر، القاهرة ١٩٦٤، ص ١٢٩ ـ ١٣٤؛ ونظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

٧٧. انظر: د. نظلة، الفكر الصوفي، ص ١٥٢ ـ ١٦٠.

٧٨. انظر: الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤؛ ومصطفى عبد الرازق، بحثه في مادة (التصوف)، ضمن كتاب (دائرة المعارف الإسلامية)، ج٥، ص ٢٨٥

و٢٨٦؛ وللاطلاع على النظرة العبرية للكرامة، وللمقارنة بين هذه النظرة والنظـرة الصوفية الإسلامية، انظر: ول ديورانت، قصة الحضـارة، ترجمة: د. زكي نجيب محمـود ومود بدران، القاهرة ١٩٥٠ ــ ١٩٥٩، م٤، ج٣، ص ١٩ ــ ٢٠.

٧٩. انظر: د. آرنولد نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٥١، ص ١١٩ و١٢٦.

٨٠. انظر: عبـد الوهـاب الشعـراني، الطبقات الكـبرى، القاهرة (د.ت)، ج١، ص٦٥ــ٦٦.

٨١. للتفصيلات، انظر: السهلجي، النور، ضمن كتاب (شطحات الصوفية لبدوي)، ص ١٤٤ــ١٤٥ و ١٦٠.

٨٢. أيضاً، ص ١٥٨ ١٦٠.

٨٣. أيضاً، ص ١٠٢ و٩٨ و١٦٠.

٨٤. أيضاً، ص ٩١ و١٤٣.

٨٥. د. نظلـة، (المصطلـح الصوفي للسرّاج)، ضمـن كتاب (معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام)، ص ٢٨.

- ٢ -

سلطان العاشقين

عمــر بن الفارض

-١-

هــو أبــو حفص شــرف الدين عمــرّ الحسين بــنِ علي بــن المرشد الحمــوي، ولد في القاهرة سنة (٥٧٦هــ)، عُرف بكُنيته (أبي حفص) تارة، وتارة عُرف بنعته (شرف الدين)؛ وعُرف بلقبه تارة أخرى، أي: (ابن الفارض)، وهو المشهور به والمعروف من خلاله. ولقب الفارض "بفتــح الفاء وبعد الألف راء مفتوحة وبعدها ضاد معجمة"، وفقاً لما تذكــر كتب التراث والتراجم والتواريخ، مستمد من عمل والده الذي كان يثبت "الفروض للنساء على الرجال "[1]. شافعي المذهب، وفقاً لما قال في قصيدته (عرّج على كثبان طيّ) في وصف حاله:

شافعــي التوحيــد في بُقياهُمــا
كان عنــد الحــب عــن غــير يــدي [2]

صــوفي السلوك رياضــة ومجاهدة، ذوقاً ومشاهــدة، محدثاً، عابداً

متنسكاً زاهداً ورعاً. عُرف برقة القلب، وصفاء النفس، ونقاء الروح، سلك الطريق إلى الله، فسكن سبحانه جوارحه وقلبه، وسكنت روحه بحبـه للـذات الإلهيـة. بدأ ابـن الفارض حياتـه الروحيـة والصوفية والفكرية بالزهد والتقشّف، فسلك الطريق الصوفي سائحاً في النهار، مُختليـاً في الليل، متجرداً عابـداً[٣]. وما أجمل الصـورة الشعرية التي رسمهـا في وصـف حاله وما مرّ بـه في سلوك الطريـق الصوفي ومن خـلال توظيفه للعديد مـن المصطلحات الصوفية، مـن بسط وقبض، وَوَقْـتِ وِرْدٍ، وصمـت وعزلة، ورياضة وتجريـد، في قصيدته (التائية الكبرى) (نظم السلوك) فقال:

رجـــــعـتُ لأعمـال العبـــــادة عادةً
وأعددتُ أحـوال الإرادة عُدتـــــــي

وعـدتُ بنسكي بعد تهتكـي وعُدتُ من
خلاعـةِ بسـطـي لانقباضـ بعفّـــــة

وصُمـــــــــتُ نهاري رغبةً فـــي مثوبة
وأحييـتُ ليـــلـي رهبةً مـــن عقوبة

وعمـــــــــــرتُ أوقاتــــي بوردٍ لـــواردِ
وصمـتُ لسمت، واعتـكاف لحــرمة

وهــذّبتُ نفسـي بالرياضـــة ذاهـــباً
الى كشـف ما حُجـبُ العوائـــد غطّت

وجـردتُ في التجريـد عزمـي تـــزهّداً
وآثـرتُ في نُسكـي إستجابـة دعوتـي

وكيف وباسم الحقّ ظل تحقُّقي

تكونُ أراجيفُ الضّلال مُخيفتي [٤]

قاده سلوكه الصوفي إلى الحجاز حيث مكة وبيت الله العتيق، عابداً منقطعاً، وصولاً إلى الفتح الرباني والكشف الصوفي بعدما انفرد في خلوة مع نفسه مدة خمسة عشر عاماً في وادٍ بعيد عن مكة، نظم خلالها قصائده الشعرية في العشق الإلهي، ومن أشهرها قصيدة (نظم السلوك) أو (لوائح الجَنان وروائح الجِنان) المعروفة بـ (التائيّة الكبرى)، لانتهاء قافيتها بحرف (التاء)، وهي من البحر الطويل من بحور الشعر العربي، يبلغ عدد أبياتها (٧٦١) بيتاً شعرياً، ومطلعها:

سقتني حُميّا الحُبّ راحةُ مُقلتي

وكأسي مُحيّا من عن الحُسن جلّتِ [٥]

ولما تؤشره هذه القصيدة من تميز وتفرد في الحياة الصوفية لابن الفارض فتحاً وكشفاً، تعبيراً ورمزاً، ولما تتضمنه من معرفة صوفية عن الحقيقة الإلهية، من جانب؛ وما تؤشره من دلالات ومعانٍ في الحب الإلهي وفي الحقيقة المحمدية وفي وحدة الأديان والوحدة والكثرة من خلال وحدة الشهود ووحدة الوجود وما تكشفه عن الجمال الإلهي المطلق، من جانب آخر، فقد قام الشيخ داود بن محمود بن محمد القيصري بشرحها في كتابه (شرح القيصري على تائية ابن الفارض)[٦].

لقد ميز ابن الفارض نفسه قصيدته (التائيّة الكبرى) عن قصيدته الأخرى المنتهية بحرف التاء أيضاً، وهي قصيدة (التائية الصغرى)، وعدد أبياتها (١٠٣) أبيات شعرية، ومطلعها:

نعـم، بالصَّبـا، قلبـي صبـا لأحبّتـي

فيـا حبـذا ذاك الشَّـذى حين هبـتِ [٧]

الى جانب قصيدته (الميميـة) أو (القصيدة الخمرية)، لانتهاء قافيتها بحرف (الميم)، وعدد أبياتها (٤١) بيتاً شعرياً، ومطلعها:

شربنـا علـى ذكـرِ الحبيـبِ مدامـةً

سَكِرْنا بها، من قبـلِ أن يُخلق الكَرْمُ [٨]

إذ تعـدُّ هـذه القصيـدة ضمن مجـال الأدب الرمـزي الصوفي، إذ تميزت بلغة رمزية تجسد التجربة الصوفية لابن الفارض، وتصف حاله ووجده وسكره وذوقه من خلال توظيف لفظ الخمر في معناه الخمرة العرفانية، وفي دلالته على الحب الإلهي وجمال وجلال محبوبه (الله)؛ حيـث سكرت روحه وتحيرت بعـد مشاهدته جمـال الحق وجلاله، ففنـيَ حباً في محبوبه. فالخمر إذن شـراب المحبة الإلهية وفقاً لتوصيف ابن الفارض في قوله:

ولـولا شذاهـا مـا اهتديـتُ لحانهـا

ولـولا سناهـا مـا تصوَّرهـا الوهـمُ [٩]

حتـى صار مـن أعلام شعراء المتصوفة في الإسـلام، إن لم يكن من أعلام شعراء العرب في العشق الإلهي والغزل الروحي بالذات الإلهية، وإمام المحبين، فَلُقِّبَ بـ (سلطان العاشقين).

لينتهـي به الحال إلى القاهرة، حيث موطنه ومقامه، وحيث لا فتح ولا كشف، وهو ما عبر عنه في قصيدته (يا حادي) وعدد أبياتها (٣٧) بيتاً، فقال:

نقلتنـي عنهـا الحُظُـوظ، فجُـذّتْ
واردات ــي، ولـ ــم تــدُم أورادي

آه لـ ـــو يسمـحُ الزّمـانُ بعــ ـودٍ
فعسـى أن تعـود لي أعيـادي[10]

مقيمـاً فيها حتى وفاته سنة (٦٣٢هـ) ودفن بجوار جبل المقطم في مسجده المشهور[11].

لم يعرف لابـن الفارض نصوصاً أدبية أو صوفيـة نثرية، إلّا ديوانه الشعـري في الحب الإلهي والخمر العرفاني، من وجهة نظري، والذي تبلـغ عدد قصائـده (٧٨) قصيدة شعرية، وعدد أبياتـه (١٨٥٠) بيتاً شعريـاً، فقضى نظّمـهُ طيلة أربعـين سنة، لما ضّمنهُ مـن معاني وصورة تعبيرية، تتوق لها الروح، مفعمة بالوجد، غارقة في الذوق، معبرة عن فنائـه من حبـه وعشقه للذات الإلهية، فمـزج في وصفها بين الحقيقة والخيـال، وعاشهـا حالاً وتجربـة في صحوه وسكـره، وفي حضوره وغيابه، رياضة ومجاهدة.

ولـما لم يُفهـم عُمق معانيه ودلالاتـه ورمزيته وصوفيتـه، و لم يذُق رقة كلماتـه وتعابيره وبلاغته، إلّا من سلك الطريق الصوفي في منازل الحـب والمعرفة؛ لذا حـاول العديد مـن الباحثين والكُتّـاب القدامى والمعاصريـن قراءتـه شعريـاً ورمزياً، لغـة وبلاغة، شرحـاً وتوضيحاً، نشـراً وتحقيقـاً: إذ جمع شعرَ ابـن الفارض الباحـثُ رشيد بن غالب في كتابـه (ديباجة الديوان مـن شرح ديوان ابـن الفارض) من شرحّي الشيخ البورينـي والعلامة النابلسي. ويكاد يكـون أقدم جمع وشرح لديوان ابن الفارض، إذ يعود تاريخه إلى سنة ١٣١٠هـ[12]، في الوقت الذي حقق فيه (ديوان ابـن الفارض) وقدم له الباحث الدكتور فوزي

عطـوي[13]. والدكتور إبراهيم السامرائــي[14]. في حين شرح (ديوان ابن الفارض) وقدم له الباحث مهدي محمد ناصر الدين[15].

ممـا يدل علـى كون ديـوان ابن الفارضـ كنز شعـري أدبي متميز موضوعـاً وأسلوباً مع ما فيه من رقة اللفـظ، ومتانة العبارة، وسلاسة التعبير، ودقة المعنى، ووضوح الفكرة، وصدق الحس، وعمق الخيال، وجمال الصـورة الشعرية؛ وسفر صوفي متفـرد في الذوق والوجد، وتـراث روحـي في الحب والعشـق، سطره ابن الفارضـ فكان بمثابة كلمـات صادقة ومرآة عاكسـة لحبه لله سبحانه وعشقـه له في تجربته الصوفية حالاً ومقاماً؛ لما امتازت به نفسه من "رقة الشعور ودقة الحس وسموّ العاطفة "فصار يمضـي حياته وهو يقبل على محبوبه (الله)، كَلِفَاً بـه، متشوقاً إليه، مفنياً فيـه نفسه، لينال ما تقر به العين وما يطمئن إليه القلـب من "اتصال بالذات العليا وكشـف للحقيقة المطلقة، التي هي عنـده كل شيء في هذا الوجـود، وإليها يردّ كل موجـود"[16]. فقال للتعبير عن حاله في الفناء الصوفي:

ومـا بـين شـوقٍ واشتيـاقٍ فنيـتُ في
تـــولٍّ بحظـرٍ أو تجـلٍّ بحضـرة

فلــــو لفنائي مـــن فنائـــك رُدّ لي
فـؤادي لم يرغـب إلى دار غُربـة [17]

مما جعـل من ديوان ابـن الفارضـ الشعري ترتيلـة حب وهاتف صادق تردده نفس الشاعر الصوفي في حنايا القلب.

في الوقت الـذي كان فيه عمر بن الفارض موضوع مؤلفات عدّة للباحـث الدكتـور محمد مصطفى حلمي الذي يعـدُّ من المهتمين، من

وجهـة نظري، بشاعر المتصوفة ومتصـوف الشعراء ابن الفارض، في كتابيـه: (ابن الفارض سلطان العاشقـين) [١٨]، و(ابن الفارض والحب الإلهي)[١٩].

لهذا يعدُّ ديوان ابن الفارض تجسيداً شعرياً دقيقاً عن تجربته الصوفية عقـلاً وروحـاً وقلباً؛ فلـولا نزعته الصوفيـة هذه إذن لـزال ذكر ابن الفارضـ وغاب بريقه وألقه الشعري عـن العقول. فما أعجب صور ابن الفارض في (التائية الكـبرى) التي توضح دلالات الحب وحقائق المعرفـة فيهـا. وفي الوقت نفسه يعـدّ الحب الإلهي بمفهـوم (العشق) مرتكز شعـره، بعدما غمر حياته الروحية وتجربتـه الصوفية، فصار له حـالاً ومقاماً صوفياً. فتحول هذا الحـب إلى مذهب أو دين لدى ابن الفارض، وعلى وفق ما جاء في قصيدته (نظم السلوك) ما نصه:

وعـن مذهبـي في الحُـبِّ مـا لي مذهـبٌ
وإن ملـتُ يومـاً عنـهُ فارقـتُ ملّتِـي

ولـــو خطـرت لي في ســـواك إرادةٌ
على خاطـري سهواً قضيـت بردّتي[٢٠]

-٢-

تعدّ الحياة الصوفية تجربة شخصية، فردية حيّة، وسمو روحي يربط الصـوفي بربه، تؤسس على مفهوم الحب الإلهي "لا محبوب إلّا الله"، بوصفه السفر الروحي للمثـول في الحضرة الإلهية، فبه يصل الصوفي إلى منتهـاه (الله). للدلالة علـى ما بين المحب والمحبـوب أو الصوفي وربـه من تعلق متبـادل وعلى وفق قوله عـزّ وجلّ في الآيـة القرآنية: ﴿يُحِبُّهُـمْ وَيُحِبُّونَـهُ﴾. [٢١] فصار الحبّ، وفقاً لهـذه الآية، أعلى مقامات

العارفين، كما أرى، آثره الله سبحانه لمن أخلص له من عباده ومُريديه، حباً وعشقاً، فبادلهم سبحانه حباً بحبٍ. فقال ابن الفارض للتعبير عن هذه الدلالة:

يـا لائمـي في حُـب مَـن مِـن أجلـه
قـد جدّ بـي وجدي وعـزّ عزائـي (٢٢)

حب تـذوب فيه إرادة الصوفي في إرادة الله، ليتحقق قوام التجربة الصوفية بانسلاخ الصوفي من الإرادة والفناء في الله، للدلالة على الفناء التام الذي يتحقق فيه بموته عن نفسه وروحه، ليكون محققاً لدلالة (منه به له)، من وجهة نظري، فقال ابن الفارض:

فأفنـى الهـوى مـا لم يكُـن ثـمّ باقيـاً
هُنـا من صفـات بيننـا فاضمحلّت (٢٣)

وقـــوله في قصيدته (يا مهجتي ذوبي):

بقيـتُ بـه لـمّـا فنيـتُ بحُبّـه
بـثروة إيثـاري وكـثرة إقـلالي (٢٤)

فلـم يعـد ابن الفارض يريـد إلّا ما أراده الله، فـلا إرادة له في فنائه في الله، وعندئـذ يصبح المريد (ابـن الفارض) "هو المجرد عن الإرادة" ويصبـح الله هـو المريد في الحقيقة. فـالإرادة إذن "نقطـة البدء ونقطة النهايـة، لا يبـدأ المريد إلّا بهـا، ولا يمكن أن يصل مـن دونها". وفي الوقـت نفسـه يصبح خروجه مـن إرادته ودخولـه في إرادة الله عطاءً إلهيـاً. فقال ابن الفارض للتعبير عن محو إرادتـه في إرادة الله سبحانه، من جانب، وعن الحب المتبادل بينه وبين ربه من جانب آخر:

وكـــــــلّ مقـامٍ عـن سلُـوكٍ قطعتُـهُ
عُبوديّـةً حقــقتُهـا بعُبـودةِ

وصـرتُ بهـا صبّـاً فلمّـا تركـتُ مـا
أريـدُ أرادتنـــي لهـا وأحبّـت [٢٥]

وعليه فالفناء فيه سبحانه وهو "الخروج من النفس "لا يتحقق إلّا "بصحة الإرادة لله عـزّ وجلّ". وعندئذ يصبح الفاني مـراد الله، فما أراد الحق إلاّ أخـذ أخذه مـن نفسه، عنده، وإذا أخذه عندهُ أفنـاه عن نفسه، فلا يبقى عنـد نفسه بل عند ربه[٢٦]. لذا قيل "نهاية الإرادة أن تشير إلى الله فتجده مع الإشارة "[٢٧]. فأنشد ابن الفارض قائلاً:

وصـرتُ بهـا صبّـاً، فلمّـا تركـتُ مـا
أريـــــــــدُ، أرادتنـــي لهـا وأحبّت

فصـرتُ حبيبـاً، بـل مُحبـاً لنفســه
وليسـ كقـولِ مرّ:(نفسـي حبيبتـي)

خرجـتُ بهـا عنـي إليهـا فلـم أعُـد
إليّ ومثلـي لا يقـولُ برجعـةِ [٢٨]

فيكون ابن الفارض هنا في حـال التوحيد الإرادي، ودلالته الفناء عن عبـادة السـوى، ومضمونـه إدراك الوحدة الإلهيـة عبر مستوى الإرادة بوصفها مظهراً للوحدة الصوفية[٢٩].

ومما هـو جدير بالذكر فإن ابـن الفارض لم يقف في وصولـه إلى محبوبه (الله) فانيـاً فيه نفسه، ولكنه كان يريد تحقيـق بغيته وهي الاتحاد الكامل معـه سبحانه، سائراً على خطى من تقدمهُ من أعلام المتصوفة في الإسلام مـن القائلين بالاتحـاد الصوفي. وكأن الفناء خطـوة روحية متقدمة نحو النتيجة النهائية ألا وهي اتحاد المحب مع المحبوب، أي اتحاد ابن الفارض

معــه سبحانه. وهو ما يتضحُ لي من خــلال ما تضمنه ديوانه الشعري من أبيــات تشير بوضوح إلى تحققه الاتحادي معــه سبحانه (الله) (المحبوب) في تجربتــه الصوفيــة ومن معراجــه الروحي. ومما قالــه في تائيته الكبرى (نظم السلوك):

وهــا أنــا أُبــدي في اتّحــادي مبدئــي
وأُنهــي انتهائــي في تواضُــع رفعتي [٣٠]

وقـــــوله:

كــذاك بحُكــم الاتحــاد بحُسنهــا
كمــا لي بدت في غيرهــا وتــزيَّـــتِ [٣١]

وقـــــوله:

وجــاوزتُ حــدّ العشــق فالحــبّ كالقلى
وعــن شأو معــراج اتّحــادي رحلتي [٣٢]

وقـــوله:

وجُــل في فُنــون الاتحــاد ولا تحــد
إلى فئــةٍ في غــيره العُمــر أفنــت [٣٣]

ومن جانب آخر فإن الحب الإلهي طريق صوفي موصل إلى المعرفة بــالله بوصفه دلالــة على تحقق هذه المعرفة بالحــب، وكون المعرفة بالله تتحقــق من خلال الــذوق والكشف المقرونة بالحــب الإلهي. ليصل ابــن الفارض من مقدمته هذه إلى نتيجة تقرّ بالتحقق بقيومية الله بمعنى قيامــه بذاته وقيام الأشياء به لاستنادهــا إليه. منطلقاً من ترسيخ مفهوم

التوحيد الصوفي، وفقاً لدلالة الذوق الصوفية ومضمونها من التوحيد وبالتوحيد وجداناً وحالاً، لغةً ورمزاً[٣٤]. حتى عُرف بمقام الحب، وكان الحب له مقاماً، وهو ما عبّر عنه في قصيدته (أضغاثُ أحلام) قائلاً:

بشرتُ في موكب العشّاق أعلامي
وكان قبلي بُلي في الحُبّ، أعلامي
سلكتُ كُلّ مقام في محبتكم
وما تركتُ مقاماً، قطُّ، قدامي
وكنتُ أحسبُ أنّي قد وصلتُ الى
أعلى، وأغلى مقامٍ، بين أقوامي
حتى بدا لي مقامٌ لم يكن أربي
ولم يَمُرّ بأفكاري وأوهامي [٣٥]

للدلالة من جانب آخر على تحققه في مقام المعرفة بالله فلُقب بـ (العارف)، وعلى وفق ما عبّر عن ذلك بشكل واضح وصريح في قوله:

وعن لقبي بالعارف أرجع فإن تر الـ
تّنابُز بالألقاب في الذّكر تُمقت
فأصغرُ أتباعي على عين قلبه
عرائسُ أبكار المعارف زُفّت
جنى ثمر العرفان من فرع فطنة
زكا باتّباعي وهو من أصل فطرتي[٣٦]

لمـا أسس ابن الفارض تجربتـه الصوفية، وعمادهـا المعرفة الذوقية والحب الإلهي، على مفهوم الحب الذي انتهى به، كما أرى، إلى مرتبة العشق الصوفي وهي أعلـى مراتب المُحبين في الفكر الصوفي، بذل جهده في التعبير عنها، فصاغ تعابيرها الرمزية المبتدعة المعبرة عن حاله وذوقـه، عبر مصطلحات وعبارات وتراكيـب العقيدة الايمانية المنبثقة مـن الكتـاب والسُّنّة من خلال التعبـير الشعري الذي تميّـز به، فكان النظم خير تعبير عن تجربته الصوفية ومعاناته الوجدانية، بكل ما تضمنه شعره من رمز وإشارة (٣٧) فاقترنت لغة الرمز والإشارة لديه بلغة الحب الإلهي، كأسلوب للتعبير عن حاله ووجده وذوقه ورياضاته الصوفية، وكنتيجـة لشوقه لله الحـالم به المفتش عنه، والمحب له مـع إدراكه بأنه سبحانـه "شخصية منزهة" حيث دفعه عشقـه لله إلى توظيف عبارات المتغزلـين(٣٨)، حتى غدت الغزليات والخمريات ألصق بشعره الصوفي في الحـب الإلهـي في الإسـلام، وجعلت منه هـذه العبـارات أشهر الناطقين رمزاً في الحب الإلهي في الفكر الصوفي في الإسلام(٣٩).

الأمـر الذي أدى إلى شرح وتفسير عباراته الصوفية طريقاً لإيضاح فكـره ومشاعـره وحبه ووصف حالـه ومعاناته ووجـده للمحبوب الحقيقـي (الله). لكونه يُدرك ما في ألفاظه وأقواله وعباراته وأشعاره ما يخفـى عن السامع كشفه لرمزيته إذ لا يظفـر بها إلّا الصوفية أنفسهم ومن سـار على نهجهم(٤٠). لذلك عُرِف ابـن الفارض لدى المتصوفة ومريديهـم وفي الفكـر الصوفي في الإسـلام بـ (سلطـان العاشقين). وللدلالـة في الوقت نفسه علـى تباين مراتب المحبـين ودرجاتهم في الحـب الإلهي، فبعضهم في مرتبة أسمى مـن البعض الآخر وهو حال ابـن الفارض. وما أجمل ما قال ابـن الفارض في التعبير عن مقامه في الحب وعلى وفق صورة شعرية وصياغة بلاغية عميقة المعنى والدلالة:

لها صلـــواتـي "بالمقـام" أُقيمُهـا
وأشهـــدُ فيهـا أنّهـا لي صلّـتِ

كلانـــا مُصـلّ واحـدٌ ساجـدٌ إلى
حقيقتـه بالجمـع في كلّ سجـدة

ومـا كان لي صلّـى سـواي ولم تكـن
صلاتـي لغـيري في أداء كلّ ركعـة(٤١)

أتبينُ مما تقـدم ماهية التوظيف اللغوي لدى ابـن الفارض في بيان تجربته الصوفيـة ومضمونها الحب الإلهي (العشـق) وعلى وفق دلالة الرمز والإشارة تارة، وتـارة وعلى وفق اللفظ والمصطلح وتارة وعلى وفق المنهج والتأويل.

-٣/١-

أوقف ابن الفارض عمره وشعره على حبه لله سبحانه وعشقه إياه، ففاضـت قريحته الشعرية بالرمـز والإشارة وعلى وفـق ألفاظ الحب ودلالاتها الروحية والحسية، الصوفية والذوقية. فظهرت بشكل جلّي ومتفـرد في ديوانه جامعـاً لها في بلاغة وَصْفية، ولغـة تعبيرية، تلفت النظر لتوظيفه مفردة الحب وصولاً إلى مفردة العشق معنى ودلالة.

ومـن ألفاظ الحب والعشـق ودلالاتهما وفقاً لمـا وردت لدى ابن الفارض في ديوانه، مفردة الغرام ومفردة التَّيْم ومفردة الشوق إذ عبّر عنها في قصيدته (أحاديث الأحبة) بقوله:

وكـفـى غـرامـاً أن أبيـت مُـتـيّـمـاً
شوقي أمامي والقضاءُ ورائي (٤٢)

ومفردة الصبابة ومفردة الوجد في قصيدته (التائية الكبرى) بقوله:

وقُــلُ وحــالي بالصّبابــة شاهــدٌ
ووجــدي بها مــاحِيّ والفقــدُ مُثبتي [٤٣]

ومفردة الهوى ومفردة الجوى في القصيدة عينها، بقوله:

هــوى عــبرةٌ نَمَّــت بــه وجــوىً نمــت
بــه حُــرقٌ أدواؤهــا بــي أودت [٤٤]

ومفردة التأوه ومفردة السقم في القصيدة عينها، بقوله:

فلــو سمعــت أذنُ الدّليــل تأوُّهــي
لآلام أسقــامٍ بجسمــي أضــرّت[٤٥]

ومفردة اللوعــة ومفردة المحبة ومفردة الولــع في قصيدته (ابتسام المدامع)، بقوله:

وإنّي مُــذ شــاهــدتُ فيّ جمالها
بلوعــة أشــواق المحبّــة والــــــع [٤٦]

الى جانب هذه الألفاظ، أي ألفاظ: الغرام والتيم والشوق والهوى والجوى والتــأوه والسقم واللوعة والمحبة والولــع؛ ذكر ابن الفارض ألفاظــاً أخرى للتعبير عــن حاله الصوفي في الحــب الإلهي، كمفردة: الحــب والعشــق والوجد والشغف والولــه والوصــل والصّبابة والود والهيــام والنشوة والصــد والهجر والأُنس والـمُنــى والعبرة والسُّهاد والـمُهجــة والجذل والغيرة؛ ألفــاظ يتجاوز عددهــا الخمسين مفردة لغوية.

ولم يكتف ابن الفارض بألفــاظ الحب والعشق في اللغة هذه، كما أرى، ولكنه وظّف تصاريفهــا اللغوية أيضاً، إذ تظهر لديه تارة صفة، وتــارة فعلاً، واسماً تــارة، وفي حال المفرد والجمــع. كــالتصاريف:

والـهِ وولهت والواله والعاشـق ولوعتي واشتيـاق وخليليّ وأخلّاي وشـاكٍ ويغـارُ والحبيب وتُحـبّ وحُبّه وأحبتُـهُ وصبابتـي والـمُتيَّم ومشتاق والخِـلّ وكلفاً وكلفي وهام وصاله وأهوى والوصال وصبّ وقتيل وجريح وطري. وغيرها الكثير من الألفاظ وتصاريفها اللغوية، فديوانـه الشعـري خزيـن لفظـي متفردٌ لا يُجـارى، ومعـانٍ روحية تتسامى.

إذ تعـبر هذه المفردة أو تلك، من وجهة نظري، عن الحال الصوفي لابن الفارض في مدارج سلوكه الطريق للوصـول إلى الذات العليّة، علـى الرغم مما تبدو عليه ظاهرياً من تجسيـد لمعاني حسية، ولكنها في الحقيقة تعبير لمعاني روحية رمزية عميقة ودقيقة خاض غمارها فجاءت معبرة بشـكل ملحوظ وملفت للنظر عن أحواله الصوفية، لهذا يجب ألّا يُؤخـذ شعر ابن الفارض في العشق الإلهي بظاهر الألفاظ والمعاني. ومـما قال من أبيات شعرية في قصائد ديوانه تضم هذه المفردة أو تلك، في ثنائية (مات مُعنّاكم):

قُـل مـا ت مُعنّاكـم غرامـاً وجـوىً
في الحُبّ وما اعتاض عن الرّوح بشيء[٤٧]

وفي ثنائية (ذوب النفس) قال:

والنفسُ لقـد ذابـت غرامـاً وجـوىً
في جنب رضاك في الهوى ما لاقت[٤٨]

وقوله في قصيدته (أحاديث الحبيب):

وفي كل عضـوٍ فيَّ كُلُّ صبابـةٍ
إليهـا وشـوقٍ جـاذبٍ بزمامـي[٤٩]

ومـع ذلك يبقى للفظ (الحـب) ولفظ (العشق) التفـرد والتميز في تعابـيره الشعرية، إذ تـكاد لا تخلو قصيدة من قصائد ديوانه من هذين اللفظين مع تصاريفهمـا اللغوية تسميةً ووصفاً، للمفرد والجمع. ومما قـال في لفظ الحـب مقترناً بلفـظ العشق في حال الجمـع في قصيدته (أضغاثُ أحلام):

بشـرتُ في موكـب العشّـاق أعلامـي
وكان قبلـي بُلـي في الحُـبّ أعلامي(٥٠)

وقوله في قصيدته (أحاديث الحبيب):

بمـن أهتـدي في الحـبّ لـو رُمـتُ سلوةً
وبـي يقتـدي في الحـبّ كلُّ إمـام (٥١)

وممـا هو جدير بالذكر فإن ابن الفارضـ يقدم وصفاً لحال العشاق في عشقهم لله سبحانه، ففي قصيدته (التائية الكبرى):

وآخـرُ مـا لاقـى الأُلى عشقـوا إلى الـ
رّدى بعضُ مـا لاقيـتُ أوّل محنتي (٥٢)

وقوله في قصيدته (يا رامياً بلحاظه):

هـي أدمُـعُ العُشّـاق جـاد وليُّهـا الـ
وادي ووالي جُودُهـا الألْـواذا(٥٣)

وفي قصيدته (سكرتُ بخمر الحب) جاء وصفهم بقوله:

فإحياءُ أهل الحُبّ موتُ نفوسهم
وقـوتُ قُلـوب العاشقين مصـارع (٥٤)

وقـــــوله:

ولمـا تجلّـت للقُلـوب تزاحمـت
علـى حُسنهـا للعاشقـين مطامـع (٥٥)

وفي قصيدته (لي في الهوى علمّ) جاء وصفهم بقوله:

وإن أودعـــــوا سـراً رأيـت صدُورهـم
قُبــوراً لأسـرارٍ تُبــنــزّهُ عــــن نقــل

وإن هُــدّدوا بالهجـر ماتــــوا مخافـةً
وإن أوعــدوا بالقتـل حنّـوا إلى القتـل

لعمـري هُــمُ العُشّــاقُ عنـــدي حقيقةً
على الجِدّ والباقون منهم على الهزل (٥٦)

وكأن ابن الفارض يُجيب عن حال العُشاق في قصيدته (عرّج على كثبان طيّ) قائلاً:

هكـذا العشـقُ رضينـاهُ ومـن
يأتمـر إن تأمُـري خـيرُ مُـري (٥٧)

-٣/٢-

تبقـى اللغة الرمزية التعبير العميق الأبعاد عــن التجربة الصوفية، إذ تضم مجموعة ثابتة من المصطلحات وثروة هائلة من الأساليب الموروثة والصـور التقليدية تعد بمثابة عناصـر أساسية مكونة لماهية اللغة الرمزية التعبيريــة الصوفية. ومع ذلك تعجز لغة النـثر عن بيان المعاناة الروحية الوجدانية الذوقية الصوفية بوضوح، فينحو الصوفي صوب لغة الشعر التـي يرى فيهـا تعبيراً مؤثـراً ومباشراً عن حاله، لمـا تتضمن من صور تعبيرية رمزية وإشارية دقيقة ومعمقة.

في الوقـت الذي يكشف فيه التدقيق في لغة ابـن الفارض الرمزية تلـك الصياغـة الشعرية لمعجميـة الألفاظ الاصطلاحيـة الصوفية، إذ وظّفها بصيغة شعرية واضحة، تدل على الخزين الاصطلاحي الصوفي في شعـره، الأمـر الذي يعني وجود لغة اصطلاحيـة، كما أرى، لدى ابن الفارض في ديوانه ولاسيمـا في قصيدته (نظم السلوك) أو (التائية الكـبرى)، متبعـاً خطوات من تقدمه من المتصوفـة في الإسلام، فغيره مـن المتصوفة عبّر عن هذه المصطلحات بصيغة نثرية، بينما صاغها هو صياغـة شعرية وببلاغة واضحة وبجمالية متفردة وعلى وفق ما يتضحُ لي.

ومـن تأملي الدقيق في ديوان ابـن الفارض أمكنني رصد المعجمية الاصطلاحيـة لـه، أي معجمية ابـن الفارض الاصطلاحيـة، وفقاً لما أطلقـتُ عليهـا مـن تسميـة، إذ وجدتُها، وكمـا حددهـا، أي وفقاً لتوظيفها لفظيـاً- لغوياً، وتعبيرياً- شعرياً، فتمثلـت، كما أرى، بـ: مصطلحات مفردة (أحادية)، ومصطلحات ثنائية (مزدوجة). ومما هو لافـت للنظر فإن ابن الفارض يجمـع بين لفظين اصطلاحيين مفردين ليحصل منهما علـى مصطلح ثنائي- مزدوج تارة؛ وتارة، يفصل بين المصطلحـين الثنائي- المزدوج ليحصل علـى مصطلح مفرد- أحادي وفقـاً للتفعيل اللغوي والتصريف البلاغي وبحـور الشعر، كما يتضحُ لي.

أما المصطلحات المفردة- الأحادية في ديوان ابن الفارض، مقارنة بالمصطلحـات الصوفيـة المفـردة وفقـاً لنصوص المصطلـح الصوفي في الإسـلام، ووفقاً لمـا وردت في قصائـده، ووفقـاً للتفعيل اللغوي والتصريف البلاغي، للمفرد والجمع فعلاً واسماً وصفةً، ترتيباً وتبويباً، فتمثلت بـ: (الرُوح) و(السكر) و(الري) و(النفس) و(الوسم) و(الحب) و(الوجـد) و(المقـام) و(الـرّوحُ) و(البقـاء)[٥٨]، و(الشـرب) و(السر)

و(الصحــو) و(البسط) و(القبضــ) و(الخلوة) و(الجلــوة) و(المشاهدة) و(الفقــد) و(الفناء) و(التجلّــي) و(الكشف) و(الحجــاب) و(الخاطر) و(النعــت) و(الجمــال) و(الجــلال) و(البعــد) و(الوصــل) و(الحــال) و(الوقــت) و(العارف) و(الجمع) و(الصمت) و(الشهود) و(الاتحاد) و (الوجود) و(المحو) و(الفرق) و(السّوى) و(الغين) و(العين) و(التجريد) و(الاسم) و(الحق) و(الذكر) و(الجمع) و(الكون) و(الإرادة) و(الرسم) و(الوسم) و(الذات) و(اللطيفة) و(السماع) و(الاصطلام) و(التجريد) و(اللسان) و(الحقيقــة) و(التوحيد) و(الرهبــة) و(الإشارة) و(الشرب) و(الــذوق) و(التلويــن)[٥٩]. و(الأنـــســ) و(الوقفــة)[٦٠]. و(المكان) و(الطوالع) و(اللوامع) و(الشاهد) [٦١].

وأمــا المصطلحــات الثنائية ـــ المزدوجة، في ديوانــه، فتحددت بــ: (العبــارة والإشــارة) و(التلويــح والتصريح) و(الصحــو والسكر) و(الجمــع والفرق) و(الوجــد والفقد) و(القبضــ والبسط) و(الحضور والغيبة) و(اللاهوت والناسوت) و(البعد والقرب)، وهي مصطلحات تــدل على التقابل أو التضــاد أو التغاير. إذ عبّر ابــن الفارض عن هذه المصطلحات الثنائية (المزدوجة) في ديوانه جامعاً هذا المصطلح الثنائي أو ذاك في بيت شعري؛ ومن هذه الألفاظ مصطلح (العبارة والإشارة) الذي جمعه في بيت شعري في قصيدته (نظم السلوك) (التائية الكبرى) قائلاً:

سأجلــو إشــاراتِ عليــك خفيّــةً
بهــا كعبــاراتِ لديــك جليّــة [٦٢]

ومصطلحات (الفقد والوجد) و(الشهود والوجود)، التي جمعها في هذا البيت شعري في قصيدته عينها، قائلاً:

أروحُ بفقدٍ بالشهود مؤلفي

وأغدو بوجدٍ بالوجود مُشتتي [٦٣]

و(الفرق والجمع)، و(الحضور والغيبة) إذ قال فيهما:

يُفرّقُني لُبّي التزاماً بمحضري

ويجمعُني سلبي اصطلاماً بغيبتي [٦٤]

في الوقت الذي أجدُ فيه تضمين ابن الفارض في البيت الشعري أعلاه المصطلح الفردي الأحادي وهو مصطلح (الاصطلام) الذي أقرنه في وصف حاله الصوفي بالمصطلح الثنائي (المزدوج) (الحضور والغيبة).

ومصطلحات (الصحو والسكر) في قوله:

أخال حضيضي الصّحو والسكر معرجي

إليها ومحوي مُنتهى قاب سدرتي [٦٥]

وأجدُ في الوقت نفسه تضمين ابن الفارض هنا أيضاً المصطلح الفردي الأحادي (المحو) الذي أقرنه في وصف حاله الصوفي بالمصطلح الثنائي (المزدوج) (الصحو والسكر).

الى جانب جمعه بين المصطلحات المفردة بوصفها مصطلحات ثنائية مزدوجة كمصطلحات (الغين والعين) في قوله:

فلمّا جلوتُ (الغين) عنّي اجتليتني

مُفيقاً ومنّي العينُ بالعين قرّتِ [٦٦]

وما لفت نظري جمع ابن الفارض في بيت شعري مصطلحات عدّة، منها مصطلحات فردية، أحادية ومنها مصطلحات ثنائية مزدوجة مشيراً إليها بوصفها مصطلحات فردية أحادية، في قوله:

ومــن فـاقـتـي سُـكـراً غـنـيـتُ إفـاقـةً
لدى فرقي الثاني فجمعــي كوحدتي[٦٧]

ويُعـدُّ ابن الفارض من تميّز بالتعبـير الشعري صـوفياً في ديوانه[٦٨] الــذي يفصــح عن صــورة شعريــة متفردة مــن صور الحــب الإلهي، وصــورة تعبيرية مزدوجــة، فمن صــورة التماهي في الــذات الإلهية إلى صــورة التسامي عن الذات الإنسانيــة، ومن الإشارة بالتلويح، إلى العبارة بالتصريح، فيقول:

وعـنّـــي بـالـتـلـويــح يـفـهـمُ ذائــــقٌ
غنـيٌّ عـــن التصريـح للمتعنـت

بهــا لم يبُـح مــن لم يُبـح دمــهُ، وفي الــ
إشــارة معنـىً، مــا العبــارةُ حــدّت

موظفــاً في تحديد ملامح هــذه الصورة لغــة الغزل الثّريّــة بمعانيها ودلالاتها[٦٩]. فأنشد:

زدني بفــرط الحــبّ فيــك تحيـــرا
وارحــم حشــى بلظـى هــواك تسعّرا

وإذا سألتـــــك أن أراك حقيقـــة
فاسمــح، ولا تجعل جوابي: «لن ترى»!

يــا قلــبُ! أنــت وعدتنــي في حبّهــم
صبـــراً، فحـاذر أن تـضيــق وتضجـرا

إن الغــرام هــو الحيـاة، فمــتّ بــه
صبّاً، فحقّــك أن تموت، وتُعـــذرا[٧٠]

وأنشّد أيضاً:

مـا لي سـوى روحـي، وبـاذل نفسـه
فـي حـب مـن يهـواه، ليس بمسرف

فالوجـــد بـاق، والوصـال مماطلـي
والصـبرُ فـانٍ، واللقـــاء مسـوفي

إن لم يـكـن وصـل لديـك، فعـــد بـه
أملي، وماطـل، إن وعدت، ولا تفي(٧١)

الى جانب إشارتـه إلى عبارات صوفية جرت مجرى المصطلح على لسانـه، في توصيف أو تفسـير أو تعريف في صياغـة لغوية تامة على شكل جملة أو شبـه جملة؛ والتي حددها في (أربع) عبارات، وفقاً لما تبـين لي من التدقيـق في لغته الاصطلاحية في ديوانـه. فأرى تفرد ابن الفارض في الصياغة الصوفية لمصطلح (عين الجمع) في قوله:

شُهـودي بعـين الجمـع كلّ مخالـفٍ
ولي ائتـلاف صـدُّهُ كالمـودة (٧٢)

وفي صياغة عبـارات صوفية أخرى تميزه عن غـيره من المتصوفة، وصف من خلالهـا تجربته الروحية وسلوكـه الصوفية، كعبارة (حال شُهودي) في قوله:

وحـالُ شُهـودي: بـين سـاعٍ لأفقـه
ولاحٍ مُـراعٍ رفقـهُ بالنّصيحـة (٧٣)

وعبارة (جلال شهودي) في قوله:

وفــي مُنتهــى فـــي لم أزل بــيّ واجــداً
جلال شُهــودي عن كمــال سجيّتي[٧٤]

وعبارة (جمال وجودي) في قوله:

وانظُـرُ في مــرآة حُسنــي كــي أرى
جمال وُجودي في شهــودي طلعتي[٧٥]

وفي قولـــــــه:

وفــي حيــثُ لا فـــــي لم أزل فيّ شاهداً
جمــال وُجــودي لا بناظــر مُقلتــي[٧٦]

-٣/٣-

لعــل الاهتمام بالنصــ القرآني لغــةً وتركيبــاً ومعنىً، سمــةً بارزةً للصــوفي للتعبــير عن فكره وتجربتــه الذاتية، مما ولّد صلــةً جديدةً بين الصوفي والنص القرآني تتمثــل في النظرة التأويلية القائمة على الذوق والاستبطــان والإلهــام، حيث تلقي علــى النص القــرآني فهماً جديداً لمعانيــه عن طريــق الاستنباط. واستنباط معاني القــرآن معناه جرها إلى الوجــود عبر تجربة الصــوفي الذاتية المُعاشة. فعن طــرق التأويل يبدأ الحوار بين التجربــة الصوفية والقرآن الكــريم، وكأن كلّاً منهما يُفسر الآخــر، مع كون التأويل الصوفي لا يخــل باللغة وتراكيبها ولا يخرج النصــ مــن الأخبار الموثوقة وأسبــاب النزول، بل يبقــى على ظاهره، ويستنبــط عنه معنى من المعاني الخفيــة المحتملة، ويكشف فيه ما انغلق من معنى؛ لذا يُعــدُّ التأويل المنهج الأمثــل والأسلوب الأصوب لجعل آراء الصــوفي وأفكاره تتفق مع القــرآن تارة، وتارة باستنباط بعض من آرائه وأفكاره من نصوصه.

فبالتأويل إذاً يُرْفَـعُ التعارض بين ظاهر النص القرآني وباطنه، وبين ظاهـر الألفاظ وباطنها. ولذلـك يصبح لغةً تعبيريةً قويةً وعميقةً تتبين عبرها أفكار الصوفي ومضمون تجربته، لدلالته من جانب، على الرمز والإشـارة، إذ يعـدّ لديهـم منهجاً يتمُّ مـن خلاله بيـان مصطلحاتهم ومضامين أقوالهم وأحوالهـم ومقاماتهم وتجاربهم الروحية، ولتعلقه من جانـب آخر، بأعمـال الإنسان الباطنـة المتمثلة بأعمـال القلوب كالمقامـات والأحـوال، ومنهـا: المعرفـة، اليقـين، التـوكل، المحبة، التقـوى، المراقبة، الفكرة، القرب، الشوق، الوجد، الوجل، التعظيم، الإجـلال، الهيبة، وكل ما يتعلق بأحـوال النفس الإنسانية في علاقتها بالله عزّ وجلّ.

ولمـا كانت غاية المتصوفـة الوصول إلى الحقيقـة، إلى معاني الغيب التـي تتمثل لهم بمناجاتهـم وتأملاتهم في الله سبحانـه، ولهذا وظّفوا الرمز والتأويل للتعبير عن مكنوناتهم ونزعتهم الروحية، وطريقهم هو الـذوق والكشـف والإلهام. هذا من جانب؛ ومـن جانب آخر، فقد اعتمـد المتصوفة علـى آيات القرآن الكريم لصـبّ أفكارهم ودعمها، مضيفين إليها طابع العقيدة الإسلامية، ساعين إلى تأويلها، بما يدعم كل نظرية وضعوها، تأويلاً فلسفياً صوفياً يعتمد المزج بين العقل والذوق، على الرغم من بقاء قيمة الذوق لديهم تفوق العقل(٧٧).

ولمـا كان الرمـز لـدى المتصوفة "معنـى باطن مخـزون تحت كلام ظاهـر، لا يظفر به إلّا أهله"(٧٨). "وهـذا يعني أن عبارات الصوفية لها في الغالـب معنيـان: (أحدهما) يستفاد من ظاهـر الألفاظ. (والآخر) يستفاد بالتحليـل والتعمق، وهو المعنى الخفـي"(٧٩). صار الرمز لدى الصوفيـة، ومعناه (الإشارة) في مقابل (العبـارة)؛ فلا يمكن التعبير عن علوم الصوفية بألفاظ اللغـة العادية، وإذا ما استخدم الصوفي اللغة في التعبـير عن نهجه الصـوفي خفي معناه على الغـير. "ولهذا قيل: "عن

التصوف" علم الإشارة، لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلّا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات"[٨٠].

وعلى سُنن المتصوفة جميعاً نهج ابن الفارض في التأويل في تأكيدٍ واضحٍ له، ومبيناً لم يعتمد التأويل منهجاً في فهم الآيات القرآنية والأحاديث القدسية والنبوية، وعلى وفق ما يتضح في تائيته الشعرية الكبرى، (نظم السلوك) أو (لوائح الجنان وروائح الجنان)، بقوله:

وأوضح بالتأويل ما كان مُشكلاً
علّيّ بعلْمٍ نالهُ بالوصيّة[٨١]

وإن خص القصص القرآني عموماً، وقصة موسى والخضر (عليهما السلام) خصوصاً، في منهجه التأويلي لما تتضمنه من علم لدُنّي، وما تحققه من علاقة بين الشريعة والحقيقة، وعلى وفق الموازاة والتطابق بين الظاهر والباطن أو بين العبارة والإشارة في تثبيت أفكاره وتجربته الصوفية[٨٢]. ومما جاء في أبياته الشعرية، قوله:

قتلتُ غُلام النفس بين إقامتي الـ
ـجدار لأحكامي وخرق سفينتي[٨٣]

وقوله:

فبي قُدّس الوادي وفيه خلعتُ خلـ
ـع نعلي على النادي وجُدتُ بخلعتي

وآنستُ أنواري فكنتُ لها هُدىً
وناهيك من نفسٍ عليها مُضيئة

وأسّست أطـــواري فناجيتُنــي بـــها
وقضيــتُ أوطاري وذاتــي كليمتي [٨٤]

-٤-

لم يصـل ابـن الفارض إلى ما وصـل إليه في مرتبـة العاشقين لو لم يكن لـه وقفة في السماع الصوفي، فهو الغاية لكون السماع الصوفي يعني إلقاء الصوفي السمع وهو شهيد لأن الله يسمعه؛ بعد تجاوز كثافة العبارة إلى لطافة الإشارة[٨٥]. فيقول في تائيته الكبرى (نظم السلوك):

ويُحضـرُني في الجمـع مـن باسمهـا شدا
فأشهدُهـا عنـد السّمـاع بجُملتـي[٨٦]

لــذا يفضـل ابـن الفارض الواجـد المتحـرك كون الحركـة أتم في الـواردات القاهرة بأنوارها وبراهينها العقل، بحيث يعجز عن درئها، في وصف دقيق لحاله الصوفي[٨٧]. فيقول:

ويُعـربُ عـن حـال السّمـاع بحالـه
فيُثبـتُ للرقص انتفـاء النقيصـة [٨٨]

وأعتقـدُ أن التأكيد الصوفي على السماع متـأتٍ من كون حقيقته في الأزل وظهورهـا ناصعة في قول الله عـزّ وجلّ لما خاطب الذر في الميثـاق الأول: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾[٨٩]. وهو ما أكدهُ ابن الفارض في (التائية الكبرى) بقوله:

وأخـذك ميثـاق الـولا حيـثُ لم أبـنِ
بمظهـر لبسـ النفسـ في فيء طينتي [٩٠]

فاضطربـت النفس بعـد سماع نطق الحـق في الأزل، فصار كامناً

في نفوس الخلق، لبقاء حلاوة الخطاب وعذوبة سماع الكلام في الأرواح، فانعكس على القلوب، رقةً ووجداً وحقيقةً، وما هذه إلّا من الحلاوة المخاطب بها النشء الأول من قبله سبحانه، فنطقت الأعضاء كلها بذكره، مستطيبه اسمه، ابتداء بالسر، ثم بالقلب، ثم بالجوارح، مما يدل على أن العقل يعجز عن حمل السماع والوجد فحملهما القلب وظهرت آثاره على الجوارح. لذا عُدّ السماع علماً استأثر به الله سبحانه لا يعلمه إلّا هو، بل وسر من أسراره العليّة في الوجود(٩١). فأنشد في وصف حاله في السّماع:

شهيدُ بحالي، في السّماع لجاذبي
قضاءُ مقرّي، أو ممرُّ قضيّتي

ويُثبتُ نفي الالتباس تطابقُ الـ
مثالين بالخمس الحواس الـمُبينة(٩٢)

-٥-

فالحب الإلهي بدلالة العشق إذن لم يعد موضوعاً شعرياً وتعبيراً لغوياً لدى ابن الفارض حسب، لكنه تحول إلى حب حقيقي بلغ منتهاه حيث مقام العشق الصوفي بعدما غلب عليه حال العشق، فسطره بقافية شعرية ضمنها رؤية فلسفية عبر من خلالها عن شهوده الوحدة في الوجود شهوداً ذوقياً(٩٣). فأنشد قائلاً:

شهودي بعين الجمع كلّ مخالفٍ
وليّ ائتلاف صدُّهُ كالمودة (٩٤)

فالشهود إذن حال ابن الفارض، وفقاً لما صرح في قوله:

وحـالُ شُهـودي بـين سـاعٍ لأفقـه
ولاحٍ مُـراعٍ رفقـهُ بالنّصيحـة [٩٥]

وحدة مضمونها (الفناء) في الله ومحو الوجود المجازي في الوجود المطلـق الحقيقي، فيشهـد حضور الذات الإلهيـة، بعدما انكشفت له عياناً. بقوله:

وقـد طلعت شمسُ الشّهود فأشـرق الـ
وجـــودُ وحلّـت بـي عقـودُ أخيّـة

وألسـنةُ الأكـوان إن كُنـت واعيـاً
شهـودٌ بتوحيـدي بحـلالٍ فصيحة [٩٦]

فهـو إذن في وحـدة شهودية يدرك بها الحقيقـة وفقاً لشعور معين وحال يعانيه، وتجربة يمرُّ بها[٩٧]. فأنشد قائلاً:

وعـاد وُجـودي في فنـا ثنويّـة الـ
وُجـود شُهـوداً في بقـا أحديّـة [٩٨]

وقـــوله:

وشفـعُ وُجودي في شُهـودي ظلّ في اتّ
ـــحـادي وتـراً في تيقـظِ غفوتي [٩٩]

ومن هنا يمكن القول بأنّ ابن الفارض كان في تصوفه أو في تواجده من القائلين (بوحدة الشهود)، منطلقاً من تأكيده على وحدة الألوهية إذ تعد المضمون المهم والمنطلق الأساسي لنظرية وحدة الشهود الصوفية ونظرتها الوجوديـة. وتتحقق بفناء الصوفي عن وجوده في وجود الله سبحانـه، بعد ما أفناه الله عن نفسـه فشهد الوحدة في الوجود شهوداً ذوقيـاً، ومـا يترتـب على ذلك مـن انتفاء للكـثرة، واستغـراق محض

بالوحـدة. وهكذا تصبح وحدة الشهود تجربـة صوفية (حالاً) يعاينها الصـوفي، لا علمـاً ولا اعتقـاداً، ولا تخضع لوصـف ولا تفسير، إذ يصبـح الصـوفي فيها مذهـولاً لغياب عقلـه، مبهوتاً لشهـود ربه في حضـرة وجوده المتعين بكل ما يتجلّى بـه من الصور الحسية والمعنوية، وإن غـاب في حضرة إطلاقه لأنها حضرة اللاتعيين الحقيقي(١٠٠). فابن الفارضـ، من وجهة نظري، شهد "الوحـدة في حال فنائه عن شهود السـوى، بمعنـى أنه فنى عن شهود مـا سوى الله فناءً تامـاً، فلم يشهد غير ذات واحـدة فنيت فيها كل الذوات، هي ذات الله"(١٠١). وهكذا "يشهـد أن المحبّ عين المحبـوب أو الرائي عين المرئي والمشاهد عين الشهود"(١٠٢).

وابن الفارض في شهوده لم يخرج عن الحالة النفسيّة المتحققة وفقاً لذوقـه الشخصي ووجده الروحي، والحالة التعبيرية وحدته الشهودية وشهوده التوحيدي. حيث صرّح عن حاله في وحدة الشهود في تائيته الكبرى قائلاً:

كذا كُنتُ حيناً قبـل أن يُكشف الغـطا
مـن اللَّبس لا أنفـك عـن ثنويّ

أروحُ بفقـدٍ بالشـهـود مؤلفـي
وأغـدو بوجـدٍ بـالوجـود مُشتتي

يُفرّقُنـي لُبّـي التزامـاً بمحضـري
ويجمعُنـي سلبـي اصطلامـاً بغيبتـي

أخال حضيضي الصّحو والسكر معرجي
إليهـا ومحوي مُنتهى قـاب سدرتي(١٠٣)

يتضح من تصريح ابن الفارض دلالات تفريقه بين معاني الشهود والوجود لديه، إذ يرى في الشهود علّة فقده لوجوده الذاتي، واتحاده بذات محبوبته؛ بينما يرى في الوجود عكس ذلك، أي، علّة وجده لذاته وتفرقته عن ذات محبوبته، من جانب؛ ومن جانب آخر فهو يرى في العقل هو علّة التفرقة الحاصلة عند إدراك الوجود، كما أن الغيبة عن هذا العقل هي علّة الجمع(١٠٤). فأنشد قائلاً:

تحققتُ أنا في الحقيقة واحدٌ
وأثبت صحوُ الجمع محو التشتت(١٠٥)

وفي الوقت نفسه يؤكد ابن الفارض على كون حقيقة توجهه الصوفي الروحي في وحدة الشهود منطلقاً من القرآن الكريم ومتسقاً مع السُّنة النبوية الشريفة، في رفض صريح وواضح لمفهوم الحلول ودلالاته ومعانيه كافة، فيقول في قصيدته (التائية الكبرى) (نظم السلوك):

ومن قائلٍ بالنّسخ والمسخُ واقعٌ
به أبرأ وكُن عمّا يراهُ بعُزلة

ودعهُ ودعوى الفسخ والرّسخُ لائقٌ
به أبداً لو صحّ في كلّ دورة(١٠٦)

وقوله:

وفي الذكر ذكرُ اللُّبس ليس بمُنكرٍ
ولم أعدُ عن حُكمي كتابٍ وسُنّة

منحتُـك علمـاً إن تُـرد كشـــــفه فرد

سبيلـي واشـرع في اتّبـاع شريعتي[١٠٧]

-٦-

وممـا هو جدير بالذكر فإن مفهوم الوحدة في الوجود ظهر كفكرة لدى ابـن الفارض الشاعر الصوفي عبر دلالة وحدة الحقيقة الوجودية وهـو مضمون نظرية وحدة الوجود الصوفية الفلسفية، قبل أن يضعها في صياغـة متكاملـة محيي الدين بـن عربي لاحقاً. وهو مـا يتضحُ لي مـن خلال تضمين ابن الفارض لها في أبيات قصيدته (التائية الكبرى) (نظم السلوك) بشكل مفصل[١٠٨]، ومما قاله عنها:

ومـا ذاك إلّا أن بـــدت بمظاهـر

فظنّـوا سواهـا وهـي فيهـا تجلّـت

بـدت باحتجـابٍ واختفـت بمظاهـر

علـى صبـغ التّلويـن في كلّ بـرزة[١٠٩]

وقـــوله:

تجلّيـتُ فيهـم ظاهـراً واحتجبـتُ بـــا

طنـاً بهم، فأعجب لكشـف بسترة[١١٠]

وقـــوله:

ومـا هـي إلّا النفسُ عنـد اشتغالهـا

بعالمـــــهـا عـن مظهـر البشريـة

تجلّب لهـا بالغيـب في شـكل عـالمٍ
هداهـا إلى فَهْـمِ المعـاني الغريبـة

وقـد طُبعـت فيهـا العُلُـومُ وأُعـلنـت
بأسمائها قدماً بـــــوحي الأبـوة [111]

وقــــوله:

تجمعـت الأضـدادُ فيهـا لحكمـةٍ
فأشكالُهـا تبـدو علـى كلّ هيئـة[112]

وقــــوله:

وفي الزّمـن الفـرد أعتـبر تلـق كلّ مـا
بـــدا لـك لا فـي مُـدةٍ مُستطيلـة
وكُـــلُّ الذي شاهـــدته فعـــلُ واحدٍ
بمُفـــــرده لكــــن بحُجـب الأكنـــة
إذا مـــا أزال السّـتر لم تـــــر غيرهُ
و لم تبق بالأشـــــكال إشكـــالُ ريبة
وحقّقـت عند الكشـف أن بنـوره اهـــ
تـديـت إلى أفعالـــــــه بالدُّجُنّـة
كـــــذا كنـتُ مـــا بيني وبيْـنيَ مُسبلا
حجاب التباس النّفس في نور ظلمة[113]

يستخدم ابـن الفارض مصطلح (نبوة الـروح الأعظم) كتعبير عن الحقيقـة المحمدية، وكمحور لهذه الحقيقة. حيـث شادها من الناحية الفكرية على أمرين همـا: التجلّي الدوري، ومفارقة السابق اللاحق. بمعنـى كون الحقيقة المحمدية سابقة وأزلية مـن حيث تعلق العلم بها، ولاحقـة من حيـث التعين والتشخصـ الخارجي. وقد عـبر عنها من الناحيـة الشعرية وبلسان الجمع خير تعبـير في تائيته الكبرى وبأبيات ثلاثة، مطلعها:

وأهـلٌ تلقّـى الـروح باسمـي دعـوا الى
سبيلـي، وحجّـوا الـمُلحديـن بحُجّتي

وكُلّهُـمُ، عــن سبق معنـاي، دائــرٌ
بدائــرتـي، أو واردٌ مــن شريعتـي

وإنّــي، وإن كنـتُ ابـن آدم، صــورةً
فلــي فيه معنــىً شاهدٌ بأبُوّتي (١١٤)

ممـا يؤشـر إمكانية الاتحاد مـع الروح المحمدية في قـولٍ صريحٍ في قصيدته التائية الكبرى:

وقـد جـاءني منّـي رسـولٌ، عليـه مـا
عُـنِـتُّ، عزيــزٌ بي، حريصٌ لرأفة

ومـن عهد عهـدي، قبل عصـر عناصري
إلــى دار بعـثٍ، قبـل إنـذار بعثـة

إلـيّ رسـولاً كُنـتُ منّـي مُرسـلاً

وذاتـي، بآياتي علـيّ، استدلّت [115]

وهـو الروح المتجلي في كل نبي من الأنبيـاء والبارز فيه بمظهر من المظاهـر، والمتجلي في محمد صلى الله عليه وسلّم بجميع المظاهر، لأنه الإنسـان الكامل، المتمم لـدورة النبوة. فالرسول هـو الروح الأعظم (الـروح الكليـة) المرسلة من الـذات الأحديـة (الله) إلى النفس الكلية بآيـات الصفات والأسمـاء، وما حقيقـة النفس (الـروح) إلّا الذات النازلـة إلى المراتب محتجبة بحجب التعينات. فإذا نظر إلى هذه الذات بمنظـار التجرد والابتـداء كانت مرسلاً، وإذا نظـر إليها بمنظار النفس كانـت مرسلاً إليها؛ فهي رسالة أزليـة قبل الميثاق وقبل العناصر وتعلق الـروح بالجسم. لذا عدت النبوة صورة الروح الأعظم ومظهره[116]. وعـد الأنبيـاء طائفين بدائـرة نبوة الـروح الأعظم وهو ابـن آدم من حيـث الصورة وأبـوه من حيث المعنى، قائمين علـى صراطه المستقيم لم يتجـاوزوه، لأن النبي برز في كل واحـد منهم بوصف معين واسم خاصـ، فظهرت فيهم جميع أوصافه وأسمائـه. كونه قطب الوجود وأصل الشهـود ومآخذ العهود، وما وُجِد وجـود إلّا به، لأنه صورة الروح الأعظـم وهو رابطة الإيجاد[117]. وقد عـبر عنها ابن الفارض من الناحية الشعرية فأنشد:

وقُربُهُـم معنـى لـه، كاشتياقـه

لهم صـورةً، فأعجب لحضرة غيبة

ونفسـي علـى حجـر التّجلّي، برشـدها

تجلّـت، وفـي حجر التجلّـي تربت

وفي المهـد حزبـي الأنبيـاءُ، وفي عنـــا
صري لوحي المحفـوظ، والفتح سورتي

ولـولاي لـم يوجد وجـــودٌ، ولـم يكُن
شهـــــودٌ، ولم تُعـــهـد عُهودٌ بذمة

وفي كل معنىً، لم تُبِنْهُ مظاهـــــــري
تصـورّتُ، لا في صـــورةٍ هيكليّـة(١١٨)

ومما هو جدير بالذكر فـإن ابن الفارض أوضح تأثره بالحسين بـن منصور الحلّاج (ق٣٠٩هـ) حينما وظّـف مصطلحي اللاهوت والناسوت الحلّاجية في وصفه للحقيقة المحمدية أو نبوة النور الأعظم الذي يقول به:

ولم ألـهُ باللاهـوت عـن حُكـم مظهري
ولم أنس بالنّاسوت مظهر حكمتي(١١٩).

-١٠-

وأجدُ الدعوة إلى وحـدة الأديان لدى ابن الفارض في بعض أبياته في (التائية الكبرى) عَبَّر عنها بلسان (الجمع) حين أنشد:

ومـا عقـد الزّنّـار، حُكماً، سـوى يدي
وإن حُـلّ بالإقـرار بـي، فهـي حلّـت

وإن نــار، بالتّنزيــل، مـــحــرابُ مسجدٍ
فمــا بــار، بالإنجيـــل، هيــكلُ بيعــة

وأســـــفارُ توراة الكليـــم لقومـــه
يُناجــي بهــا الأحبـــارُ في كل ليلــة

وإن خــرّ للأحجــار، في البُــدّ، عاكــفٌ
فــلا وجـــــه للإنكـــــار بالعصبيّة

ومــــا زاغــت الأبصــارُ مــن كلّ ملّــةٍ
ومــا زاغــت الأفــكار مـــــن كلّ نحلة

فمــا قصــدوا غــيري، وإن كان قصدهُــم
ســواي، وإن لـــم يظهــروا عقــد نيّــة

رأوا ضــــــوء نـــوري مرةً، فتوهمو
هُ نــاراً، فضلــوا في الهــدى بالأشعــة

ولولا حجابُ الكـــــون قُلتُ، وإنّنا
قيامـــــي بأحــكام المظاهــر مُســكتي

علــى سمــة الأسمــاء تجــري أمورُهــم
وحكمةُ وصف الذات للحكم، أجرت

ألا هكــذا، فلتعــرف النفسُ، أو فــلا
ويُتل بها الفُـــــرقان كُلّ صبيحة(١٢٠)

وأعتقدُ أنَّ ابن الفارض في كلامه بلسان الجمع، وكأنه يضع الأعذار لأصحـاب النحل والأديان المختلفــة(١٢١). إلى جانب تفرده عمن قال

بوحدة الأديان، بربطه الأديان المختلفة والاعتقادات المتعددة بالأسماء والصفات الإلهية[١٢٢].

-١١-

وهكذا استحق ابن الفارض لقب (سلطان العاشقين)، إذ لم يعد من المستغرب لديّ أن يرى من نفسه شيخاً للعاشقين ويرى العاشقين جميعهم مريدين له، ويرى في نفسه ملكاً متوجاً للعاشقين ويرى في العاشقين جميعهم رعيةً له، فوصف نفسه بالعشق، وأشار إلى من تبعه فيه، فقال في قصيدته وفقاً لما أفصح في العديد من الأبيات الشعرية من قصائد ديوانه (ديوان ابن الفارض)، فأنشد في قصيدة (لي في الهوى علمٌ):

نسختُ بحُبِّي آية العشق من قبْلي
فأهلُ الهوى جُندي وحُكمي على الكُلِّ [١٢٣]

وفي قصيدته (نظم السلوك) (التائية الكبرى) يقول:

ومُلْكُ معالي العشق مُلْكي وجُندي الـ
ـمعاني وكُلُّ العاشقين رعيّتي [١٢٤]

ويقول في قصيدته (لك الأمر):

يُحشرُ العاشقُون تحت لوائي
وجميعُ الملاح تحت لواكا [١٢٥]

فبعشقه للذات الإلهية انكشفت له الحُجب والحقائق بالمشاهدة، وذاق وعرف وتواجد بالمجاهدة والخلوة، وهكذا صاغ منهجه النفسي السلوكي الصوفي خطوة خطوة؛ لهذا لم يشهد الأدب

الصـوفي طيلة قرونه وتباين أمكنتـه، شاعراً وقف حياته وروحه وقلبه على حبـه سبحانه، وأوقف لغته وشعـره، وألفاظه وبلاغته في الشدو بجمال الذات الإلهية، كما فعل ابن الفارض.

الهوامش والمصادر

١. للتفصيلات، انظر: أبو العباس ابن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان، بيروت ١٩٧٠، ج ٣، ص ٤٥٤؛ وجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة (دار الكتب)، القاهرة (د.ت)، ج٦، ص ٢٨٨؛ وجمعة رشيد بن غالب، شرح ديوان ابن الفارض، ديباجة الديوان، للشيخ علي سبط الشاعر، تصحيح: محمد عبد الكريم النمري، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣، ص ٣.

٢. عمر بن الفارض، ديوان ابن الفارض، نشره: فوزي عطوي، بيروت ١٩٦٩، ص ١٩٩.

٣. انظر: ابن غالب، شرح ديوان ابن الفارض، (ديباجة الديوان)، ص ١٢ و١٤.

٤. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٥٨ ــ ٥٩.

٥. أيضاً، ص٣١ ــ ١٠٧.

٦. نشره: أحمد فريد المزيدي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٤.

٧. ابـن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ١٠٨ ــ ١١٩.
٨. أيضاً، ص ١٧٩ ــ ١٨٢.
٩. أيضاً، ص ١٧٩.
١٠. أيضاً، ص ١٣٢.
١١. انظر: ابن غالب، شرح ديوان ابن الفارض، (ديباجة الديوان)، ص٢٦؛ وابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٣، ص ٤٥٥؛ وابن تغـري بردى، ج٦، ص ٢٨٨؛ ابن العمـاد، وأبو الفلاح عبد الحي، شذرات الذهـب في أخبار من ذهب، المكتب التجاري للطباعـة والنشر، بيروت (د.ت)، ج٥، صـ ١٤٩ ــ ١٥٣؛ وابـن حجر أحمد بن محمد الشافعي العسقلاني، لسان الميزان، ط١، مطبعـة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند(د.ت)، ج٤ ص٣١٧.
١٢. القاهرة.
١٣. بيروت ١٩٦٩.
١٤. ديوان ابن الفارض، عمّان ١٩٨٥.
١٥. دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٥.
١٦. د. محمد مصطفى حلمي، ابـن الفارض والحـبّ الإلهي، ط٢، دار المعارف، القاهرة (د.ت)، ص٨٥ و٨٦.
١٧. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٣٤.
١٨. مطبعة مصر، القاهرة ١٩٦٣.
١٩. ط١، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١.
٢٠. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٣٨.

٢١. القرآن الكريم، سورة المائدة/ آية ٥٤.
٢٢. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٢٧.
٢٣. أيضاً، ص ٤٨.
٢٤. أيضاً، ص ١٧٥.
٢٥. أيضاً، ص ٥٢.
٢٦. للتفصيلات، انظر: د. نظلة أحمد الجبوري، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام ـ دراسة ونقد، ط ١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١، ص ٢٨٩ ــ ٢٩٢.
٢٧. عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، نشره: د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة (ج١)١٩٦٦، و(ج٢) (د.ت)، ج١، ص ١٥٠ وج٢، ص ٤٣٦.
٢٨. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص ٥٢.
٢٩. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ١٧ و٢٤٥.
٣٠. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٥٣.
٣١. أيضاً، ص ٥٧.
٣٢. أيضاً، ص ٦١.
٣٣. أيضاً، ص ٦٢.
٣٤. انظر: عبد الرزاق الكاشاني، كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدّر، هامش ديوان ابن الفارض بشرحي البوريني والنابلسي، القاهرة ١٣١٠هـ، ج٢، ص ٢٠٧ ــ ٢١٠.
٣٥. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ١٨٧.
٣٦. أيضاً، ص ٦٣.
٣٧. أيضاً، ص ٣١ ــ ١٠٧.

٣٨. انظر: د. أرنولد نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٥١، ص ١٠٣

٣٩. أيضاً، ص ١٠٠ ــــ ١١٤؛ ود. أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الإسكندرية ١٩٦٣، ص ٢٤٨ ــ ٢٥٠.

٤٠. للتفصيلات، انظر: الكاشاني، كشف الوجوه الغُر لمعاني أهل الدُّر، هامش ديوان ابن الفارض، بشرحي البوريني والنابلسي، القاهرة ١٣١٠هـ؛ وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، القاهرة ١٣١٠هـ.

٤١. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٤٧.

٤٢. أيضاً، ص ٣٠.

٤٣. أيضاً، ص ٣٢.

٤٤. أيضاً، ص ٣٢.

٤٥. أيضاً، ص ٣٣.

٤٦. أيضاً، ص ١٥٢.

٤٧. أيضاً، ص ٢١٠.

٤٨. أيضاً، ص ٢٠٥.

٤٩. أيضاً، ص ١٨٦.

٥٠. أيضاً، ص ١٨٧.

٥١. أيضاً، ص ١٨٦.

٥٢. أيضاً، ص ٣٣.

٥٣. أيضاً، ص ١٣٦.

٥٤. أيضاً، ص ١٥٤.

٥٥. أيضاً، ص ١٥١.

٥٦. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ١٧٦.

٥٧. أيضاً، ص١٩٩.

٥٨. انظـر: ابـن الفارض، ديوان ابـن الفارض، (نشـره: عطوي)، قصيدة (أحاديث المحبة)، ص ٢٤ ــ ٣٠.

٥٩. أيضاً، قصيدته (التائية الكبرى)، ص ٣١ ــ١٠٧.

٦٠. أيضاً، قصيدته (يا حبّذا ذاك الشّذى)، ص ١٠٨ ـــ ١١٩.

٦١. انظــر: ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ١٤٠ و١٥١ و١٥٢ و١٥٤.

٦٢. أيضاً، ص ٥٤.

٦٣. أيضاً، ص ٥٥.

٦٤. أيضاً، ص ٥٥.

٦٥. أيضاً، ص ٥٥.

٦٦. أيضاً، ص ٥٥.

٦٧. أيضاً، ص ٥٥.

٦٨. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٧٧.

٦٩. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧٠.

٧٠. أيضاً، ص ١٤٢.

٧١. أيضاً، ص ١٥٦ ـــ ١٥٧.

٧٢. أيضاً، ص ٧٠.

٧٣. أيضاً، ص ٧١.

٧٤. أيضاً، ص ٩٦.

٧٥. أيضاً، ص ٨٢.

٧٦. أيضاً، ص ٩٦.

٧٧. انظر: نظلة الجبوري، منهج التأويل في الفكر الصوفي، ط١، البحرين ١٩٨٨، ص ١٥ ــ ١٦.

٧٨. أبو نصر السرّاج، اللمع في التصوف، نشره: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦٠، ٤١٤.

٧٩. د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط٢، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٦٤.

٨٠. أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، نشره: محمود أمين النواوي، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٠٥.

٨١. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٩٣.

٨٢. للتفصيلات، انظر: ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص٣٧ و٤١ و٧٧ و١٠٢ و١٠٦؛ وللتفصيلات، انظر: الكاشاني، كشف الوجوه الغُر، ج١، ص ١٨٨؛ والنابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج٢، ص ٢٠٤.

٨٣. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ١٠٢.

٨٤. أيضاً، ١٠٦.

٨٥. انظر: عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدّريّة في تراجم السادة الصوفية، نشره: محمود حسن ربيع، القاهرة ١٩٣٨، ج٢، ص ٣٦؛ وللمقارنة، انظر: عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، نشره: د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة (ج١) ١٩٦٦، و(ج٢) (د.ت)، ج٢، ص ٦٤٦.

٨٦. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧٣.

٨٧. انظر: أبو نصر السرّاج، اللمع، نشره: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦٠، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٩؛ وابن غالب، شرح ديوان ابن الفارض، (ديباجة الديوان)، ص ٨ ـ ١١.

٨٨. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧٤.

٨٩. القرآن الكريم، سورة الأعراف/آية ١٧٢.

٩٠. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٣٩.

٩١. للتفصيلات، انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص٣٦ ـ ٣٨.

٩٢. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧١.

٩٣. انظر: التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٦٠.

٩٤. انظر: ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص٧٠؛ ود. نظلة أحمد الجبوري، الفكر الصوفي ـ مقاربات المصطلح والمنهج واللغة، ط١، مطبعة دار البصائر، المركز العلمي العراقي، بيروت ـ بغداد ٢٠١٤، ص ٢٩ ـ ٣٠.

٩٥. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧١.

٩٦. أيضاً، ص ١٠٢.

٩٧. انظر: محمود عبد الخالق، شعر ابن الفارض في ضوء النقد الأدبي الحديث، مكتبة الطليعة بأسيوط، القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٦ ـ ٢٨؛ وللمقارنة، انظر: محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحبّ الإلهي، ص٢٨٣ و٢٨٢ و٢٩٠ و٣٢٩.

٩٨. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٨٠.

٩٩. أيضاً، ص ٧٦.

١٠٠. وهـو مقام الجمـع في الفكر الصوفي. للتفصيـلات، انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٢٥٦ ــ ٢٥٧.

١٠١. عبد الخالق، شعر ابـن الفارض في ضوء النقد الأدبي الحديث، ص٢٨ و٢٩.

١٠٢. محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحبّ الإلهي، ص ٣٢٢ و٢٩٠.

١٠٣. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٥٥.

١٠٤. انظر: محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحبّ الإلهي، ص ٣١٠.

١٠٥. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٨٩.

١٠٦. أيضاً، ص ٩٦ ــ ٩٧.

١٠٧. أيضاً، ص ٦٠.

١٠٨. للتفصيلات، انظر: ابـن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، الصفحات ٩٩ ــ ١٠٢.

١٠٩. أيضاً، ص ٥٦.

١١٠. أيضاً، ص ٥٧.

١١١. أيضاً، ص ٩٨.

١١٢. أيضاً، ص ٩٩.

١١٣. أيضاً، ص ١٠١.

١١٤. أيضاً، ص ٩٤.

١١٥. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧٦.

١١٦. انظر: الكاشاني، كشف الوجوه الغر، ج٢، ص ٧٩ ــ ٨٠.

١١٧. أيضاً، ج٢، ص ١٧٥ ــ ١٧٩.

١١٨. ابن الفارض، ديوان ابـن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ٧٦؛ وللمقارنـة مع نظـرة الحلّاج في توظيفـه لمصطلحي اللاهوت والناسـوت في فكره الصوفي، انظر: د. نظلة الجبوري، فلسفة وحـدة الوجـود في الفكـر الفلسفـي الإسلامـي، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٩، ص ٩٤ ــ ٩٥.

١١٩. ابـن الفارض، ديوان ابن الفارض، (نشـره: عطوي)، ص ٩٤ ــ ٩٥.

١٢٠. أيضاً، ص ١٠٤ ــ ١٠٥.

١٢١. انظـر: الكاشـاني، كشف الوجـوه الغر، ج٢، صـ ٤١٢ ــ ٤١٤.

١٢٢. أيضـاً، ج٢، ص ٢١٤ ــ ٢١٥؛ وابن الفارضـ، ديوان ابن الفارض، (نشره: عطوي)، ص ١٠٥.

١٢٣. أيضاً، ص١٧٦.

١٢٤. أيضاً، ص ٦١.

١٢٥. أيضاً، ص ١٦٥.

- ٣ -

سلطان العارفين

محيي الدين بن عربي

- ١ -

هـو عبـد الله محمد بن علـي بن محمد بـن أحمد بن علـي الحاتمي الطائي الأندلسي، المُكنّى بأبي بكر، المشهور بمحيي الدين بن عربي والملقـب بالشيخ الأكبر. ولد في مرسيه، جنوبـي شرقي الأندلس سنة (٥٦٠ هـ) في بيـتِ جاهٍ وثروةٍ وعلم. انتقـل في الثامنة من عمره إلى إشبيليـة مع أهله سنة (٥٦٨هـ) حيث طلب العلم فيها فدرس الحديث والفقـه حتى تضلـع فيهما. وأقام في إشبيليـة إلى سنة (٥٩٨هـ). وفي هـذه الفترة تنقل بين مدن بلاد المغرب والأندلس، إذ زار قرطبة حيث درس فيها القرآن والحديث والفقه على بعض تلاميذ الفقيه الأندلسي المعـروف أبي محمد علـي بن حـزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، والتقى بفيلسـوف قرطبة المعروف أبي الوليد بن رشد (ت٥٩٥هـ). وقد علا شأن ابن عربـي وارتفعت مكانته، فترك الأندلـس والمغرب واتجه إلى المشرق حيث توجه إلى مكة وحج ودخل بلاد الروم وتزوج بأم الشيخ

صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي المتصوف (ت٦٧٢هـ) الذي كان أحد تلاميذ ابن عربي وعلى يده تخرج. ثم قام برحلات واسعة في الشرق فزار مصر وسورية والجزائر وبغداد والموصل وآسيا الصغرى ثم استقر به المقام في دمشق سنة (٦٢٠هـ) فأقام بها حتى وفاته سنة (٦٣٨هـ) ودفن فيها بسفح جبل قاسيون[١].

ألف ابن عربي كثيراً من المصنّفات لم يصلنا منها إلّا القليل، ومن أهم مؤلفاته: (الفتوحات المكية) و(فصوص الحكم) اللذان عرض فيهما تجربته الروحية ونزعته الصوفية- الفلسفية ومذهبه في وحدة الوجود ويُعدان من أهم كتبه التي تبحث في مذهبه هذا، وله (ديوان شعر) وديوان آخر يحمل عنوان (ترجمان الأشواق) ويضمان بين دفتيهما قصائد توضح مذهبه الصوفي في وحدة الوجود الذي آثر أن يصوغه صياغة شعرية. إلى جانب مؤلفات أخرى كثيرة أذكرُ منها: كتاب (مشاهد الأسرار القدسية) و(محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار) و(رسائل ابن عربي) وكتاب (كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى) و(عنقاء مغرب) و(روضة العاشقين) وغيرها في فروع المعرفة الفلسفية والتاريخية والاجتماعية وفي الحديث والفقه[٢].

لقد مزج ابن عربي بين التصوف والفلسفة فخرج بمذهب صوفي متكامل في طبيعة الوجود حيث اتجه نحو وحدة الوجود مقرراً بأن ثمة وجوداً واحداً فقط هو الله عزّ وجلّ وما الكثرة البادية في العالم إلا وَهْم. فالوجود الحق هو وجوده سبحانه وجوداً واحداً لا كثرة فيه. وقد اقترن مذهب وحدة الوجود باسم ابن عربي؛ إذ هو الذي هذّب القول في هذا المذهب فوصل به إلى صورته المتكاملة في الفكر الصوفي في الإسلام، إذ لم يعرف المذهب في الفكر الصوفي قبله بصورته التي أصبحت عليها لديه. وعليه فوحدة الوجود مذهب صوفي فلسفي متكامل في طبيعة الوجود الذي أقر به ابن عربي لأنه لا وجود في

الحقيقة إلّا وجوده سبحانه، وكل ما سوى الله فهو تجليات ومظاهر وظلال له عزّ وجلّ لا حقيقة لها في الوجود إلّا به سبحانه.

إن اتساع معارف ابن عربي واطلاعه على نتاج من تقدمه كان لابد أن يحمله أولاً على بلورة أفكاره بصياغة مذهب جديد، وهذا يجعله من ناحية أخرى يأخذ ما يلائم أفكاره ويساعده على إمداد مذهبه بآراء تساعد في بلورته وتقويته. ومن هنا وجدتُ أن ابن عربي قد اعتمد على القرآن الكريم والأحاديث النبوية فكانا الينبوع الأول لاستقصاء فكره في وحدة الوجود منهما، واعتمادهما لتقوية وتأكيد ما يطرحه. إلى جانب القرآن والأحاديث، اتجه صوب المتصوفة المسلمين فأخذ منهم واعتمد عليهم في وضع نظرية الاتحاد والفناء واتجاهه صوب الحب الإلهي، ووقف على أفكار الحسين بن منصور الحلاج (ق٣٠٩هـ) في النور المحمدي والإله الإنساني مبلوراً نظريته في الإنسان الكامل. وليس هذا فحسب بل أخذ وإن لم يكن بصورة مباشرة منهج الحلّاج نحو وحدة الأديان فكانت نظرية ابن عربي في وحدة الأديان ركناً ركيناً من مذهبه وحدة الوجود. هذا مع وقوفه على التيار المسيحي الذي مثله الحلّاج في فكره باللاهوت والناسوت، فاعتمدها ابن عربي في بناء مذهبه من ناحية العلاقة بين الحق والخلق الذي أحلّهما به ابن عربي محلّ اللاهوت والناسوت لدى الحلّاج. فإن كان هذا الأثر المسيحي قد وصله عن طريق الحلّاج فقد اعتمد على الدين المسيحي في فكرة الكلمة التي ستظهر لديه كبناء أسس عليه جانباً من ظهور الحق وتجلّيه، إلى جانب اعتماده على فكرة التثليث المسيحي التي تقرّ بالأقانيم الثلاثة فأخذ بها مشيراً إلى أن الله والعالم والإنسان مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هي الحق سبحانه. وقد أسس على الأثر اليهودي (خلق الله آدم على صورته) نظرته في الإنسان الكامل. و لم يكتف ابن عربي لدى هذا الحد من تأثره، بل

أدخل فكرة الانبثاق الرواقية ونظرية الفيض الأفلاطونية كما وجدت لــدى الفلاسفة المسلمين وذلك في إيضاحه فيض الله وتجلّيه على العالم وصدور الموجودات عنه(٣).

أسس الشيــخ الأكبر محيي الدين بن عربي (ت٦٣٨هــ) تجربته الصوفية على المزج بين التصوف والفلسفة، بين الحقيقة والحكمة، لتحقيق وحدة الوجــود كمضمــون حقيقي لها، عبر الإقرار بــأن لا موجود في الحقيقة إلّا الله عــزّ وجــلّ وكل ما سواه فهو تجلّيات منــه ومظاهر عنه وظلال له سبحانــه لا حقيقة لها في الوجــود إلّا به. فتجربتــه إذن تعطي الانطباع عنهــا كونها تجربة وحدة في حقيقة الأمر، وحدة تنكر تارة وجود العالم الخارجــي الظاهر بكل موجوداته وظواهــره، وتقرّ تارة بأن الموجودات في الحقيقــة شيء واحد وجودها الحق سبحانه. ووجودها الظاهر الزائل هــو العالم، هادفــاً بذلــك إلى الاتحاد بالله، علمــاً أن الاتحــاد بين الخالق والمخلوق لا يعنيان لديه تلاشي الموجود شخصياً، بل يعني أن التحقق من وجودنــا منذ البداية منوط بالله سبحانه. على أن الاتحاد يبدأ من الرياضة والمجاهدة الروحية وينتهي إلى الفناء المطلق في الله عزّ وجلّ عبر التلاشي الصــوفي في الله سبحانه ليتــم بذلك الاتحاد الكامل بينهمــا، وهو نفسه الاتحاد الروحاني الناشئ عن الحب الإلهي(٤).

وهكذا يصل ابن عربي، كما أرى، إلى تحقيق النظرة العملية للاتحاد، إذ تصبح الطبيعة الإلهية محتوى للطبيعة البشرية وتصبح الطبيعة البشرية محاطــة بالطبيعة الإلهية وغارقة فيها وعلى وفق اعتبارٍ روحي لا اعتبار النظــر المجرد، (٥) فالله عزّ وجلّ في الاعتبــار الروحي هو ذاتٌ مبصرة بعــين الإنسان، وفي اعتبار النظر المجرد يصبح الإنسان نفسه مستغرقاً في الله، بعــد مــا استضاءت فرديتــه، بالغرق في النــور الإلهي ومحققاً لسعادتــه الشخصيــة، وعندها يصــير الله وكأنه مــرآة يشاهد الصوفي الروحــاني فيها حقيقته الذاتية، ويصير الصــوفي بدوره مرآة يدرك الله فيها أسماءه وصفاته(٦).

-٢-

اعتمـد ابن عربي في مصنفاته بوجه عام على الأسلوب الرمزي [٧] الشديد الخفـاء ليضفي على مذهبه الطابع الغامض السري بوصفه غير ميسـور للعامة بل هـو من شأن الخاصة فقـط. إن طابع الغموض هذا يبعـد عنه تعصب الفقهـاء والعلماء الذين وقفـوا وراء كل من دعا إلى وحـدة الوجود معتقدين بخروجهم عن الدين وهذا هو السبب الذي أدى بـه إلى الأخذ بالأسلوب الرمزي من جانــب، ومن جانب آخر، تنقلـه بين البلاد مما يعكس إحداثـه لثورة فكرية كثرت فيها المناقشات والمعارك الكلامية واتخاذ الفقهاء المواقف المتعنتة منه[٨].

ممـا يدل على تفرد ابن عربـي في التعبير عن تجربته الروحية وفكره الصوفي بالإشارة (التلويح) تارة، وتارة بالعبارة (التصريح)، لذا كانت اللغـة الرمزية تلائم ما تعـبر عنه التجربة من أحـوال نفسية ووجودية عاليـة، من جانب؛ ومـن جانب آخر فإن هذه اللغـة التعبيرية ظهرت لدى ابن عربي، من وجهة نظـري، من خلال مستويات لغوية ثلاثة، هـي: اللغة الاصطلاحيـة، واللغة الرمزية واللغـة التأويلية؛ وبتوظيف التعبير النـثري، وليس أدل من ابن عربـي في مؤلفه (فصوص الحكم) الـذي صاغه بلغة رمزية غيرة منه على الأسرار الإلهية أن تذاع وتفشو بين المحجوبـين [٩] تارة، وتارة بتوظيفه التعبير الشعري لبيان وإيضاح المعاني الخفية والدقائق المستترة وراء ظاهر اللفظ، نتيجة لشوقه لمحبوبه (الله) الحالم به والمفتش عنه والمنزه له بلغة الحب الإلهي، مندفعاً صوب عبارات المتغزلين، ومما أنشد:

لقـد صـار قلبـي قابـلاً كل صـورة
فمـرعى لغـزلان وديـر لرهبان

وبيـــتٌ لأوثـان، وكعبـــةُ طائـف
وألـــواحُ تـوراة ومصحفُ قــرآن

أديــن بديـن الحـب أنّـى توجهـت
ركائبـــهُ، فالحُب دينــي وإيمانــي(١٠)

ولهذا فسأركزُ في تفصيل مضمون تلك المستويات اللغوية لديه.

-١/٢-

يفـرد الشيـخ الأكبر ابن عربـي رسالة في نصـ المصطلح الصوفي هـي (إصـلاح الصوفية) ضمن مؤلفـه (رسائل ابن عربـي)(١١) الذي أورد(١٢) لفظـاً صوفيـاً اصطلاحياً. بضمنهـا(١٣) مصطلحـاً مفرداً أو أحاديـاً، كـ: (الهـاجس) و(الإرادة) و(المريد) و(المـراد) و(السالك) و(المسافـر) و(السفـر) و(الطريـق) و(الوقـت) و(الأدب) و(المقـام) و(الحـال) و(الانزعاج) و(الشريعة) و(الشطـح) و(الأفراد) و(القطب) و(الأوتـاد) و(البـدلاء) و(النُّقبـاء) و(النُّجباء) و(الإمامـان) و(الأمناء) و(الملامتيـة) و(المـكان) و(القبـض) و(البسـط) و(الهيبـة) و(الأنس) و(التواجـد) و(الوجد) و(الوجـود) و(الجلال) و(الجمـال) و(الجمع) و(الفـرق) و(البقـاء) و(الفنـاء) و(الغيبـة) و(الحضـور) و(الصحـو) و(السكـر) و(الـذوق) و(الشـرب) و(الـرّي) و(المحـو) و(الإثبات) و(القُـرب) و(البُعـد) و(الحقيقـة) و(النَّفـس) و(الخاطـر) و(الـوارد) و(الشاهد) و(النفـس) و(الرُّوح) و(السر) و(الوله) و(الوقفة) و(الفترة) و(التجريـد) و(التفريد) و(اللطيفة) و(العلـة) و(الرياضة) و(المجاهدة) و(الفصـل) و(الذهاب) و(الزمـان) و(الزاجر) و(السَّحـق) و(المحق) و(الستر) و(التجلّي) و(التخلّي) و(المحاضرة) و(المكاشفة) و(المشاهدة) و(المحادثة) و(المسامـرة) و(اللوائح) و(الطوالع) و(اللوامع) و(البواده)

و(الهجـوم) و(التلويـن) و(التمكـين) و(الرغبة) و(الرهبـة) و(المكر) و(الاصطـلام) و(الغُربـة) و(الهمّـة) و(الغيرة) و(الحريـة) و(المطالعة) و(الفتـوح) و(الوصـل) و(الاسـم) و(الوسـم) و(الزوائـد) و(الخضر) و(اليـاس) و(الغـوث) و(الواقعة) و(العنقـاء) و(الورقـاء) و(العقاب) و(الغـراب) و(الشجـرة) و(السمسمـة) و(الزُّمـردة) و(السبخـة) و(الحـرف) و(السكينـة) و(التداني) و(التـدلي) و(الترّقـي) و(التلّقي) و(التـولي) و(الخـوف) و(الرجـاء) و(الصعـق) و(الخلـوة) و(الجلوة) و(المخـدع) و(الحجـاب) و(النوّالـة) و(الجرس) و(الاتحـاد) و(القلم) و(الأنانيـة) و(النـون) و(الهويـة) و(اللـوح) و(الآنيـة) و(الرعونـة) و(الإلهية) و(الختم) و(الطبع) و(الآليّة) و(المنصة) و(السوى) و(الجسد) و(النور) و(الظُّلمة) و(الضيـاء) و(الظل) و(القشر) و(اللُّب) و(العموم) و(الخصوص) و(الإشـارة) و(الغيب) و(الحق) و(الباطـل) و(الكون) و(الـرداء) و(الريـن) و(الكمـال) و(الـبرزخ) و(الجـبروت) و(الملك) و(الملكـوت) و(المطلـع) و(المثل) و(العرشـ) و(الكرسـي) و(القدم) و(العيـد) و(الحد) و(الصفـة) و(النعت) و(الرؤيـة) و(اللّسن) و(الهو) و(الفهوانية) و(السـواء) و(العبودة) و(الانتباه) و(اليقظة) و(التصوف) و(التّحلّي).

وبضمنها[١٤] مصطلحاً ثنائياً أو مزدوجاً، فما جاء منها وعلى وفق دلالـة التقابل، كـ: (العارف والمعرفـة) و(العالم والعلم)؛ ومنها ما جاء وعلـى وفق دلالة الإضافة، كـ: (عـين التحكيم) و(علم اليقين) و(عين اليقين) و(حـق اليقين)؛ ومنها ما جاء وعلى وفـق دلالة الوصف كـ: (عـالم الأمر) و(عالم الخلق) و(مالـك المُلك)؛ ومنها ما جاء وعلى وفق دلالة التكرار، كـ: (جمع الجمع) و(لُبّ اللُّبّ) و(سّر السر)[١٥].

الى جانـب[١٦] عبارات صوفية بصيغة جملة أو شبه جملة شكلّت مصطلحـاً صوفياً له معناه ودلالته بعدما جـرت مجرى المصطلح على

لسانه، حددها بـ: (العدل والحق المخلوق به) "فعبارة عن أول موجود خلقه الله، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ "، و(الدرّة البيضاء) أي "العقل الأول "، و(حجاب العزّة) "هو العمى والحيرة "و(كلمة الحضرة) وهي "كن "(١٣).

مما يؤشر بوضوح جهود ابن عربي في تيسير المصطلح الصوفي وعلى وفق ألفاظ ثابتة دقيقة في تعريفها ومضمونها، إذ يقدم مجموعة اصطلاحات الصوفية هي بمثابة ألفاظ أساسية في لغتهم الصوفية، ويكشف عن منظومة متكاملة للمصطلح الصوفي توضح حقيقة تكوين المصطلحات الصوفية وتعكس دقته في تحديدها وتثبيتها في معجمية صوفية منسقة وشاملة، وفي الوقت نفسه تعدّ رسالته اصطلاحات الصوفية قاموساً للغة ابن عربي الموصوفة بالدقة في تحديد الألفاظ ومعانيها. لذا يصب جهد ابن عربي في استقرار المصطلح الصوفي في عصره في لغة صوفية واضحة موجزة ودقيقة.

ومما هو جدير بالذكر فإن ابن عربي أول من عَنْون نصه الصوفي بصريح لفظ (اصطلاح) أو(اصطلاحات) في رسالة خاصة؛ وأول من خلط المصطلحات الصوفية بمصطلحات الفلاسفة كالمصطلحات الطبيعية وموضوعات الفلسفة، في دلالة واضحة على نهجه التوفيقي بين منحاه الذوقي وتوجهه العقلي في صياغة مصطلحاته في الوجود والمعرفة والنفس المتناغمة أو المتسقة مع دلالات المجاهدة الروحية والفناء والوحدة. من خلال ما أورد من ألفاظ حددها بمقولة : (المكان) "فعبارة عن منزل في البساط لا يكون إلّا لأهل الكمال الذين تحققوا بالمقامات والأحوال وجاوزوها إلى المقام الذي فوق الجلال والجمال فلا صفة لهم ولا نعت "؛ ومقولة (الزمان) ومعناه "السلطان "؛ ومقولة (العلة) "تنبيه الحق لعبده بسبب وبغير سبب "؛

ومفهـوم (القدم) وهو "ما ثبت للعبد في علـم الحـق "؛ ومبدأ (النور) "كـل وارد إلهي يطرد الكون عن القلب "؛ ومبدأ (الظلمة) "قد تطلق على العلـم بالـذات، فإنها لا تكشف معها غيرهـا "؛ وفكـرة (الظل) "وجـود الراحة خلف الحجاب ". وما ثبت مـن موضوعات فلسفية كـقيمة: (الحـق) وهو "ما وجب على البعد من جانب الله، وما أوجبه الحق على نفسـه "؛ ومبدأ (الوجود) وهو "وجدان الحق في الوجد "؛ وقيمة (الجمال) هـو "نعوت الرحمة والألطاف من الحضرة الإلهية "؛ إلى جانب مفهوم (الهوية) أي "الحقيقة في عالم الغيب"(١٤).

مـع تضمن مصطلحه الصـوفي لألفاظ لغوية تغـيّرت دلالتها اللغوية إلى دلالـة اصطلاحية لتصف حـال هذا الصوفي أو مقام ذاك وعلى وفق ما حددها ابن عربـي. ومن هـذه الألفاظ: لفظ (الجمع) ومعناه الصوفي "إشـارة إلى حق بلا خلق ". ولفظ (الاسـم) "الحاكم على حال العبد في الوقـت من الأسماء الإلهية ". ولفظ (الحرف) "اللغة؛ وهو: ما يخاطبك بـه الحق من العبارات "، وحـرف (النون) وهو "علـم الجمال ". ولفظ (النعـت) "ما طلب النسبـة كالأول ". ولفظ (الصفـة) "ما طلب المعنى كالعالم ". ولفظ (اللسان) الذي ورد في صيغة الجمع لـدى ابن عـربي أي بلفظ (اللسن) ومعنـاه "ما يقع به الإفصاح الإلهي لآذان العارفين ". ولفظ (الوصل) ومعناه "إدراك الفائت "لدى ابن عربي(١٥).

-٢/٢-

لعل في تحليـل ماهية الإشـارات الصوفية يكشف عمّـا دق معناه واستحـال على المتكلم إيضاحـه باللفظ والعبـارة. للدلالة على كون الإشـارة لـدى الصوفية تعنـي التلويح (الرمز) وعلى وفـق ما ورد من مصطلحـات (الإشـارة) و(الرمز) في الصياغـة الاصطلاحية الصوفية لابـن عربي. فمصطلح (الإشارة) وفقـاً لتعبير ابن عربي ما "تكون مع

القــرب مع حضور القلب، وتكون مــع البعد "[16]. بينما المقصود من مصطلح (الرمز) "إمعاناً في الرمز، وإغراقاً في الألغاز "[17].

ومن ثمّ فإن لفظ (التلويح) يدل على (الايماء) ولا يدل على التصريح، في الوقت الذي يشير فيــه إلى ما لا يستطيع التحليل الموضوعي تناوله بدرجــة كافيــة لإيغاله في أعمــاق الــذات الصوفية أو تشبثــه بما وراء الواقــع. فعــن طريق (الرمز) يمكــن تصور اللامتناهــي (الله) ويجسد، وبــه يشــار إلى المتناقضات. إذ لا سبيل إلى التعبــير عن أحوال الصوفي الروحيــة الوجدانية إلّا باللغة الرمزية لمــا تتضمنه من مكنون الأسرار، أي الإمعــان في الرمــز والإغراق في الألغاز، فتتجــاوز العقل ومنطقه وتصوغ منطقها العاطفي والوجداني الذوقي الخاص[18].

يرى ابــن عربي في طبــع الكلام الصــوفي بالرمــــز، تــارة ما ألمّ بالصــوفي من نــوازل في وجده وذوقه، وتارة إلى غــيرة الصوفي على الأســرار الإلهيــة أن تــذاع وتفشو بــين المحجوبــين[19]. لذلك انفرد ابــن عربــي بكونه مــن أشد الصوفيــة "إمعانــاً في الرمــز، وإغراقاً في الألغــاز" إذ لم يكتف باصطناع أسلوب الرمــز والإشارة وإيثاره على العبــارة فحسب، بــل سعى نحو الكشف عن حقيقــة الرمز والإشارة أيضــاً من خلال "التحــدث عمّا رمزت إليه، والإشــارة إلى ما ألغزت لــه"، إلى جانب صياغــة الرمز والإشارة تارة نثراً، وتــارة شعراً. علماً أن الرمــوز اللغويــة لديه على ضربين: رمز إنســاني يستقي عناصره من العالم المادي المحسوس المعاش، ورمز كوني يستقي عناصره مما في هذا العالم مــن سماوات وأرض، كدلالة على تلون الرمز وتنوعه بتنوع ما يعرض له مــن موضوعات[20]. حتى بدا لي ابــن عربي وكأنه أراد من الرمــوز والإشــارات التعبير عن المعاني الباطنــة والدقائق المستترة وراء ظاهر اللفظ أو العبــارة، إذ تصبح تلك المعاني وكأنها الباعث الأصلي علــى إيجاد لغة الرمز والإشارة والصــور. ونتيجة لشوقه لله سبحانه،

الحـا لم به والمفتش عنه والمحب له، عبّر عـن ذلك الشوق وهذا الحب مـن خلال لغة الغزل والخمر فكانت ألصق بشعره الصوفي ليصبح من أشهـر الناطقين رمزاً في الحـب الإلهي في الفكر الصوفي في الإسلام. الأمـر الذي أدى به إلى وضع شـرح لبعض أشعاره الصوفية لما فيها من مسحة غزلية، دفاعاً عن نفسه من تهمة غير صحيحة[٢١].

في الوقت الذي يصبح الحرف (الرمز الصوفي) لدى ابن عربي أداة تعبيريـة ذات دلالة رمزيـة فيه، مما يعني الانصـراف عن ظاهر الحرف إلى باطنـه المختفي وراء الظاهر لمعرفـة معناه ودلالته، من خلال تأويل الحروف للكشف عن أسرارها الكامنة[٢٢]. ومما هو جدير بالذكر، فإن أسماء الله الحسنى استوقفت ابن عربي فحاول ربطها بالعوا لم المختلفة وحقائقها حتى تحقق من كونها تسعة وتسعين اسماً وقد عدّها جميعها الاسـم الأعظم له سبحانه بحيث، وعلـى وفق ما قرر، دخلت مختلف أرجاء الكـون لأن كل اسم من أسمائه تجلّى له، وهذا يدل على وقوفه علـى معـانٍ تمثلها حروفها، فـكان عا لم الحروف هـذا حقيقة واحدة هـو الحق الظاهـر للعا لم بالحـروف. فأصبحت الحـروف لديه خالقة للكلمات التي لا نهاية لها ومقابلة للموجودات غير المتناهية أيضاً[٢٣]. هكـذا أدخل ابن عربـي فكرة الحروف للدلالة علـى وجه من وجوه مذهبه.

ولهذا يرى ابن عربي أن الله سبحانه قد ذكر نفسه بالألف، وذكره خلقه بالهاء[٢٤]. للدلالة على أن الله عزّ وجلّ خلق الحرف أولاً ثم خلق بعـده آدم فجرت الحروف علـى لسانه، وكلاهما تحققـا في الوجود بالكلمة الناطقة من قبله سبحانـه وهي (كُن)[٢٥]. وعلى وفق رأيه هذا فسـر خلـق آدم على صورته في الحديث: (خلـق الله آدم على صورته) بمعنـى على صـورة اسم النبي محمـد صلى الله عليه وسلّـم، أما الخلق والعا لم فيتحققان من حروف اسم الجلالة (الله)[٢٦].

ويعدُّ ابن عربي بحق المعبر عن البعد الرياضي العددي في صياغة أفكاره ومذهبه وفي التعبير عن تجربته لما يكتسب العددين (٣) و(٤) من أهمية خاصة لديه. فهو يرى في العدد (٣) أصل الكون ووجوده عبر وحدة الذات الإلهية والإرادة الإلهية والكلمة الإلهية. ويرى في العدد (٤) ارتباطاً بالحكمة الإلهية لقيام النور ممثلاً، بـ: المشكاة، والمصباح، والزجاجة والزيت، تارة؛ وتارة بالقواعد العملية للخلوة الصوفية ممثلة، بـ: الصمت والعزلة والجوع والسهر، وبالكتب المقدسة وبمراحل التجلّي تارة ثالثة [٢٧].

ولما كان الرمز الهندسي ممثلاً بـ: (الدائرة) و(الخط) و(النقطة) كرموز تعبيرية عن التجربة الصوفية، حيث تتداخل هذه الرموز مع بعضها مكونة بنياناً فكرياً وترابطاً منطقياً في الانبثاق عن بعضها بعضاً، أما لإعطاء فكرة معينة، وإما لتعكس تصور الصوفي في إدخال هذه الرموز في فكره لتحقيق مبتغاه. فيرى ابن عربي كون الحق نقطة الدائرة، لذا خلق الوجود دائرة محصورة بين الكاف والنون [٢٨]. حتى غدت الدائرة الهندسية منظوراً عقلياً، وطريقاً يؤدي إلى الله سبحانه في الفكر الصوفي في الإسلام. في حين استمد ابن عربي تصوره الفكري وآراءه الوجودية من المصطلح الفلسفي للنقطة والخط. فالنقطة لديه أداة تشبيه، بمعنى يشبه بها الإنسان وأعضاءه، فقد شبه القلب بالنقطة [٢٩]. بينما الخط لديه هو الإنسان المخلوق لله في أحسن تقويم فـ "هو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية ... وهذه حقيقة" وفقاً لما يرى [٣٠].

والشطح أيضاً تعبير رمزي يلجأ إليه الصوفي يعكس لما وصل إليه حاله من شدة الوجد، وكأنه معنى باطناً تستره الألفاظ وتحجبه الكلمات. فيرى ابن عربي أن "لسان حال الشطح" يفصح عن كون

"كل من شطح فعن غفلة شطح"[٣١]. فكلمة الشطح نفسها، من وجهة نظر ابن عربي، "كلمة صادقة"[٣٢].

-٢/٣-

لعل تتبع المصطلح الصوفي في مؤلفات الصوفية يكشف عن صياغات مفاهيمية ودلالات فكرية شكّلت معجمية لغوية خاصة بالفكر الصوفي عرف بها وتشخص من خلالها، فاتسعت دائرة المصطلح وتشعبت ألفاظها وامتدت متفاعلة مع دوائر الفكر الأخرى، فمن دائرة اللغة إلى دائرة الصياغة النثرية ودائرة التعبير الشعري، ومن دائرة الرمز إلى دائرة التفلسف. لهذا اتجه الصوفية إلى التأمل والعرفان للوقوف على باطن الشريعة وتأملها عن طرق تصفية النفس من كل ما يلحق بها من نقص؛ فغاصوا، أو غرقوا في "تنمية الشعور الديني في النفس كتجربة ذاتية قلبية بين المرء ونفسه "[٣٣]، لأن التصوف الإسلامي "قام على أساس منهج استبطان كاملٍ للنفس في علاقتها بالله" [٣٤]، "ومن هنا كان طريق التصوف سُلّماً صاعداً ذا درجات نهايتها عند الذات العليّة" [٣٥]. حيث يصعب فهم مقاصدهم ومراميهم من قبل من ليس هو المتصوفة.

ولعل توجه ابن عربي إلى اللغة التأويلية في عباراته وإشاراته وأفكاره هو أمر حتمتهُ عليه ماهية التجربة الصوفية، لأن اللغة العادية مما لا يسعها التعبير عن أعماق النفس الإنسانية ومعاناتها ولاسيما في درجة الكشف العليا، ولهذا أجمع القدماء والمعاصرون على مصطلح (الاستعصاء على التعبير) أي (الخرس) وفقاً لابن عربي [٣٦]، توثيقاً للنهج التأويلي في الفكر الصوفي من جانب؛ وتعميقاً لمحاولة الصوفي تأويل كلامه وفكره بما يتفق مع النص القرآني، من جانب آخر.

ولهـذا كان اهتمـام ابن عربي بالنص القرآني لغـةً وتركيباً ومعنىً، للتعبـير عن فكره وتجربتـه الذاتية، من خـلال استنباط معـاني القرآن بجرهـا إلى الوجود عبر تجربته الذاتية المعاشـة. فعن طرق التأويل يبدأ الحوار بين التجربـة الصوفية والقرآن الكـريم، وكأن كُلّاً منهما يُفسر الآخـر، مع كون التأويل الصوفي لا يخـل باللغة وتراكيبها ولا يخرج النص مـن الأخبار الموثوقة وأسبـاب النزول، بل يبقـى على ظاهره، ويستنبـط عنه معنى من المعاني الخفيـة المحتملة، ويكشف فيه ما انغلق من معنى؛ لذا يُعـدُّ التأويل المنهج الأمثـل والأسلوب الأصوب لجعل آراء الصـوفي وأفكاره تتفق مع القـرآن تارة، وتارة باستنباط بعض من آرائـه وأفكاره مـن نصوصه، لوقوفـه بفضل المجاهـدة النفسية على معـارف وأسـرار النصوصـ ومعانيها. فابـن عربي يتفق مـع ما يرى المتصوفـة في "أنّ الوقوف على ظاهر نصوص الشرع حجابٌ يمنع من الوصـول إلى حقائق الأمور، وأن العلم الظاهر يداخله الظن والشك، والمنناهـدة ترفع الظن وتزيل الشك "(٣٧). ولهذا قيل: "عن التصوف" علم الإشـارة، لأن مشاهدات القلوب ومكاشفـات الأسرار لا يمكن العبـارة عنها على التحقيق بل تعلـم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلّا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات "(٣٨).

ويعدُّ ابن عربـي أحد أبرز متصوفة التأويـل الرمزي الإشاري، إن لم يكن شيخهـم أيضاً؛ إذ نما وتطـور لدى ابن عربي في (الفتوحات المكيّة)(٣٩) و(فصوص الحكم) والرسائل وخصوصاً في (كتاب الإسرا) حيـث عرض واقعة الإسـراء الفردية عرضاً يكشف فيـه عن مشاركة الصـوفي للنبـي في ذوقها(٤٠). فقـال بصدد هذا التأويل مـا نصه : إن "العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذي منحهم أسراره في خلقه، وفهمهم معـاني كتابه وإشارات خطابه ... لمـا كان الأمر في الوجود علـى ما سبـق به في العلـم القـديم، عـدل أصحابنـا إلى الإشارات،

فكلامهم، في شرح كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إشارات، وإن كان ذلك حقيقة وتفسيراً لمعانيه النافعة، ورد ذلك كله إلى نفوسهم مع تقديرهم إياه في العموم، وفيما نزل فيه، كما لم يعلمه أهل اللسان الذين نزل الكتاب بلسانهم، فعلمُه سبحانه عندهم الوجهين، كما قال تعالى : ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾×؛ يعني الآيات المنزلة في الآفاق وفي أنفسهم، فكل آية منزلة لها وجهان : وجه يرونه في نفوسهم، ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم، فيسمون ما يرونه في نفوسهم في ذلك أنه تفسير ... وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق، واقتدوا في ذلك بسنن الهدى، فإن الله كان قادراً على تخصيص ما تأوله أهل الله في كتابه، ومع ذلك فما فعل، بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية التي نزلت بلسان العامة علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فتح لهم فيها بعين الفهم الذي رزقهم ".

"فإن أصحابنا ما حصل لهم ذلك العلم إلّا بالتعلم، وهو الإعلام الرحماني الرباني، قال تعالى : ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾×، فإنه القائل : ﴿أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾×، وقال تعالى : ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾×، فهو سبحانه معلم الإنسان، فلا نشك أن أهل الله هم ورثة الرسل عليهم السلام، والله يقول في حق الرسول :﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾×، وقال في حق عيسى ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ﴾×، وقال في حق الخضر صاحب موسى عليهما السلام (وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا)× . فصدق علماء الرسوم عندنا فيما قالوا: إن العلم لا يكون إلّا بالتعلم. وأخطؤوا في اعتقادهم أن الله لا يعلم من ليس بنبي ولا رسول، يقول الله "﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ﴾×، وهي العلم، وجاء بـ (من) وهي نكرة ".

"ولما كان أصل تنزيل الكتاب من الله على أنبيائه، كان تنزيل الفهم على قلوب بعض المؤمنين به، فالأنبياء عليهم السلام ما قالت على الله ما لم تقل لها، ولا أخرجت ذلك من نفوسها ولا من أفكارها، ولا تعلمت فيه، بل جاءت من عند الله، كما قال تعالى: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾×، وقال فيه أنه ﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾× وإذا كانَ أصل المتكلم فيه من عند الله، لا من فكر الإنسان ورؤيته، فينبغي أن يكون أهل الله العاملون به أحق بشرحه وبيان ما أنزل الله فيه من علماء الرسوم، فيكون شرحه أيضاً تنزيلاً من عند الله على قلوب أهل العلم كما كان الأصل".

"والفيض الإلهي والمبشرات ما سدّ بابها، وهي من أجزاء النبوة، والطريق واضحة، والباب مفتوح، والعمل مشروع، والله يهرول ليلة من أتي إليه يسعى، وما يكون من نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم، وهو معهم أينما كانوا، فمن كان معك بهذه المثابة من القرب- مع دعواك العلم بذلك والايمان به- لِمَ تترك الأخذ عنه والحديث معه، وتأخذ عن غيره ولا تأخذ عنه فتكون حديث عهد بربك؟"(٤١).

وفي قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ، وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾× أراه يقول: "إنه لما أدركته الفطرة التي لابد منها لكل داخل في الطريق، وتحكمت فيه، رأى الحق سبحانه، فتلا عليه هاتين الآيتين، قال: فعلمت أني المراد بهذه الآية، وقلت: ينبه بما تلاه علينا على التوفيق الأول الذي هدانا الله به على يد عيسى وموسى ومحمد سلام الله عليهم جميعهم، فإن رجوعنا إلى هذا الطريق، كان بمبشرة على يد عيسى وموسى، ومحمد عليهم السلام. (بين يدي رحمته) وهي العناية بنا (حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً) وهو

تـرادف التوفيق ﴿فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾ وهو أنا ﴿فَأَحْيَيْنَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ وهـو ما ظهر علينا من أنوار القَبُول، والعمل الصالح، والتعشق به، ثم مثل فقال: (كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون) يشير بذلك إلى خبر ورد عـن النبي صلى الله عليـه وسلّم في البعث – أعني حشر الأجسام – مـن أن الله يجعل السماء تمطر مثـل مني الرجال. الحديث. ثم قال: (والبلـد الطيب يخـرج نباته بإذن ربه) وليس سـوى الموافقة والسمع والطاعة لطهـارة المحل (والذي خبث) وهو الـذي غلبت عليه نفسه والطبع، وهو معتني بـه في نفس الأمر (لا يخرج إلّا نكداً) مثل قوله: "إن لله عبـاداً يقـادون إلى الجنة بالسلاسل" وقولـه في الآية من سورة الرعـد ﴿وَلِلّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾× فقلنا طـوعاً يا إلهنا"(٤٢).

ولقولـه سبحانه: (ومـن يعظم شعائر الله فإنها مـن تقوى القلوب لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ثم محلها إلى البيت العتيق)× أجدُ أن ابن عربي يـؤول (شعائر الله) "فيقول: شعائر الله أعلامه، وأعلامه الدلائل الموكلـة إليه"، ويؤول قوله: (ثم محلهـا إلى البيت العتيق) "فيقول: (ثم محلهـا إلى البيت العتيق)، وهو بيت الإيمان عند أهل الإشارات، وليس إلّا قلب المؤمن الذي وسع عظمة الله وجلاله "(٤٣).

وفي قوله عزّ وجلّ: (يأبني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخـرة) × أجدُ ابن عربي يؤول قوله سبحانه: (فتكن في صخرة)، فيقـول: "أي عند ذي قلب قاسٍ لا شفقة له على خلق الله. قال تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾×(٤٤).

وينهـج ابن عربي أيضاً نحو التأويـل العقلي الفلسفي، وهو تأويل كل من أقام تصوفه علـى مباحث نظرية وأفكار فلسفية، فكان بديهياً أن ينظـر إلى القرآن نظرة تنسجم مع أفـكاره وتتفق من نظرياته؛ على

الرغم من صعوبة إيجاد كل ما يتفق مع هذه الأفكار وتلك النظريات في القرآن بشكل واضح وصريح، لأن القرآن أنزل لهداية بني البشر، لا لإثبات فكرة، أو ترسيخ نظرية. ومع ذلك فإن ابن عربي- وانطلاقاً من حرصه على أفكاره ونظرياته- يسعى إلى إيجاد ما يستند إليه ويشهد له في القرآن حتى يبتعد في فهمه الآيات القرآنية عن معناه الأصلي، ويبتعد في شرحه لها عن ظاهرها لتتفق مع ما يريد.

وإني أرى أن التأويل العقلي الفلسفي يبعد القرآن عن هدفه الرامي إليه في سوره وآياته، تحقيقاً لهدف الصوفي في إثبات أفكاره ونظرياته على أساس كتاب الله، وبناء تصوفه وعلى وفق ذلك الهدف وبما يعزز فلسفته الصوفية. ومع ذلك فقد قُبلت تأويلات المتصوفة العقلية الفلسفية على أساس ما تحتمله الآية القرآنية، طالما أنها لا تعارض القرآن ولا تتنافى معه.

ويعدُّ ابن عربي أوسع وأدق وأعمق من غيره، نظرةً إلى القرآن الكريم من خلال التأويل العقلي الفلسفي، بل هو شيخ هذا النهج في التأويل، لدعم نظريته الصوفية الفلسفية في وحدة الوجود، كما يلاحظ في مؤلفيه (الفتوحات المكيّة) و(فصوص الحكم)؛ فهو تارة يتطرّف في المدلول الحقيقي للآية القرآنية لدى شرحها بما يتفق ونظريته في وحدة الوجود[٤٥]، وتارة ينحو منحى فلسفة الفيض (الصدور) الإسلامية ممثلة بأبي نصر الفارابي (ت٣٣٩هـ) وأبو علي الحسين بن سينا (ت٤٢٨هـ) وشهاب الدين السهروردي المقتول (ق٥٨٧هـ)[٤٦]، وتارة ينتزع من تأويل الآية القرآنية منهجاً عقلياً مجرداً من المشاهد المحسوس، وهو ما يُلاحظ في تأويل قوله سبحانه: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ ×.[٤٧]

ويؤول ابن عربي بعض الآيات القرآنية بما يتفق والنظريات

الفلسفيـة الكونية، ففي قوله عزّ وجـلّ : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِن بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنفُسُكُمْ... وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾×، يقول ابن عربـي: "والظاهـر أن جبرائيل هو العقل الفعّـال، وميكائيل هو روح الفلـك السادس وعقله المفيض للنفس النباتية الكليـة الموكلة بأرزاق العباد، وإسرافيل هو روح الفلك الرابع وعقله المفيض للنفس الحيوانية الكليـة الموكلة بالحيوانات، وعزرائيل هـو روح الفلك السابع الموكل بـالأرواح الإنسانية كلها يقبضها بنفســه أو بالوسائط التي هي أعوانه ويسلمها إلى الله تعالى"(٤٨).

وعـن قوله عزّ وجلّ في شـأن إدريس عليه السلام: (ورفعناه مكاناً عليـا) × أجدُ أن ابن عربي يقول: "وأعلـى الأمكنة المكان الذي تدور عليـه رحى عالم الأفـلاك، وهو فلـك الشمس، وفيه مقـام روحانية إدريـس، وتحته سبعة أفـلاك، وفوقه سبعة أفـلاك، وهو الخامس عشر "... ثـم ذكر الأفلاك التي تحته والتي فوقه، ثم قال: "وأما علو المكانة فهـو لنا، أعني المحمديين كما قال تعالى: ﴿وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾× في هذا العلو، وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة "(٤٩).

وفي قولـه سبحانه : ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ، بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾×، يقـول ابن عربي :"مـرج البحرين "بحر الهيـولي الجسمانية الذي هو الملح الأجاج، وبحر الروح المجرد الذي هو العذب الفرات "يلتقيان" في الوجـود الإنساني "بينهما برزخ" هو النفـس الحيوانية التي ليست في صفـاء الروح المجردة ولطافتها، ولا في كـثرة الأجساد الهيولانية وكثافتهـا "لا يبغيـان "لا يتجـاوز أحدهما حده فيغلـب على الآخر بخاصيته، فلا الروح يجـرد البدن ويخرج به ويجعله من جنسه، ولا

البدن يجسد الروح ويجعله مادياً ... سبحان خالق الخلق القادر على ما يشاء"(٥٠).

يبـدو لي أن تأويل ابن عربـي لما تقدم من آيـات قرآنية، ينحو فيها منحـى فلسفة الفيضـ (الصـدور)، وعلى وفق ما ظهـرت في الفكر الفلسفي في الإسـلام لدى الفارابي وابن سينـا وفلسفة السهروردي المقتول الصوفية.

وأجدُ أن ابن عربـي يتأثر في تأويله للقرآن الكريم بنظريته الصوفية الفلسفيـة (وحدة الوجـود)، ساعياً إلى شرح الآيـات القرآنية بما يتفق وهـذه النظرية، مما يؤدي به إلى الخروج عن المدلول الحقيقي للآية كما أرادها الله سبحانه.

فلدى تأويله لقوله عـزّ وجلّ: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلا﴾× يقول: "أي شيئـاً غيرك، فإن غـير الحق هو الباطـل، بل جعلته أسمـاءك ومظاهر صفاتك (سبحانك) تنزهك أن يوجد غيرك، أي يقارن شيء فردانيتك أو يثني وحدانيتك "(٥١).

وفي تأويله لقوله عزّ وجلّ: ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي، وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾× أجدُ ابـن عربي يقول : "وادخلي جنتي التي ستري، وليست جنتي سواك، فأنت تسترني بذاتـك الإنسانية فلا أعرف إلّا بك، كما أنك لا تكون إلّا بي فمن عرفك عرفني، وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف، فإذا دخلت جنتـه دخلت نفسك، فتعرف نفسك معرفـة أخرى، غير المعرفة التي عرفتهـا حين عرفت ربك بمعرفتك إياهـا، فتكون صاحب معرفتين : معرفة به من حيث أنت، ومعرفة بك من حيث هو لا من حيث أنت، فأنت عبد رأيت رباً، وأنت رب لمن له فيه أنت عبد، وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد .."(٥٢).

وفي تأويله لقوله عزّ من قائل: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾

× قـال ابـن عربي: "تحقيق هذا الذكر أن النفـس لا تزكو إلّا بربها، فبه تشريف وتعظيم في ذاتها، لأن الزكاة ربو، فمن كان الحق سمعه وبصره وجميع قواه، والصورة في الشاهد صورة خلق، فقد زكت النفس من هـذا نعته، وربت وأنبتـت من كل زوج بهيـج، كالأسماء الإلهية لله. والخلق كله بهذا النعت في نفس الأمر، ولولا أنه هكذا في نفس الأمر مـا صح بصورة الخلق ظهور ولا وجود، لذلك خاب من دساها، لأنه جعـل ذلك فتخيل أنه دسهـا في هذا النعت، وما علـم أن هذا النعت لنفسـه نعت ذاتي لا ينفك عنـه ويستحيل زواله، لذلك وصفه بالخيبة حيث لم يعلم هذا، ولذلك قال (قد أفلح) ففرض له البقاء، والبقاء ليس إلّا الله، أو لما كان عند الله، وما ثم إلّا الله، أو ما هو عنده، فخزائنه غير نافدة، فليس إلّا صورة تعقب صوراً "(٥٣).

كذلـك أجدُ في تأويـل ابن عربي لبعض الآيـات القرآنية منهجاً مجـرداً منتزعاً من المشاهد المحسوس، فمثلاً عند نظره لقوله عزّ وجلّ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّـمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الإِنسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ، الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ، وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَـا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ، أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ، وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾× . قال ابن عربي ما نصه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ علـى أي قلب نزل ﴿خَلَـقَ الإِنسَانَ﴾ فعين له الصنف المنـزل عليه ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ أي نزل له البيان فأبان عن المراد الذي في الغيب ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ ميزان حركات الأفلاك ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ لهذا الميزان، أي مـن أجل هذا الميـزان، فمنه ذو ساق وهو الشجر، ومنه ما لا ساق له وهو النجم، فاختلفت السجدتان. ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا﴾ وهي قبة الميزان ﴿وَوَضَـعَ الْمِيـزَانَ﴾ ليزن به الثقلان ﴿أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾ بالإفراط والتفريط من أجل الخسـران ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ﴾ مثـل اعتدال نشأة الإنسان، إذ إن الإنسان لسـان الميزان ﴿وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ أي لا تفرطوا بترجيح إحـدى الكفتين إلّا بالفضل. وقال تعـالى: (ونضع الموازين بالقسط)×

فأعلـم أنه ما من صنعـة ولا مرتبة ولا حال ولا مقام إلّا والوزن حاكم عليـه علماً وعمـلاً، فللمعاني ميزان بيد العقـل يسمى المنطق، يحوي علـى كفتين تسمـى المقدمتين، وللكلام ميزان يسمـى النحو يوزن به الألفاظ لتحقيق المعاني التي تـدل عليه ألفاظ ذلك اللسان، ولكل ذي لسـان ميزان وهو المقدار المعلوم الـذي قرنه الله بإنزال الأرزاق فقال: ﴿وَمَـا نُنَزِّلُـهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُـومٍ﴾×، ﴿وَلَكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّـا يَشَاءُ﴾× وقد خلق جسد الإنسـان على صورة الميـزان، وجعـل كفتيه: يمينـه وشماله، وجعل لسانـه، قائمة ذاته، فهو لأي جانب مـال، وقرن الله السعادة باليمين، وقـرن الشقاء بالشمال، وجعـل الميزان الذي يوزن بـه الأعمال على شكل القبان ولهـذا وصف بالثقل والخفة، ليجمع بين الميزان العددي وهو قوله تعالى « بحسبان » وبين ما يوزن بالرطل، وذلك لا يكون إلّا في القبان، فلذلك لم يعين الكفتين، بل قال : فأما من ثقلت موازينه .. في حق السعداء، وأما مـن خفت موازينه. في حق الأشقياء، ولو كان ميـزان الكفتين لقال: وأما من ثقلت كفة حسناتـه فهو كذا، وأما من ثقلت كفة سيئاته فهو كذا. وإنما جعل ميزان الثقل هو عين ميزان الخفة كصورة القبان، ولـو كان ذا كفتين لوصف كفة السيئات بالثقل أيضاً إذا رجحت على الحسنات، وما وصفها قط إلّا بالخفة فعرفنا أن الميزان على شكل القبان "[٥٤].

وأجـدُ تأثر ابن عربـي بفلسفته في وحدة الوجـود بشكل واضح وصريـح عندمـا عرض له قوله عزّ وجـلّ: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِـدٌ﴾× فقال: "... إن الله تعالى خاطب في هذه الآية المسلمين، والذين عبدوا غير الله قربـة إلى الله، فما عبـدوا إلّا الله، فلما قالوا: ما نعبدهم إلّا ليقربونا إلى الله زلفى فأكدوا ذكر العلة، فقال الله لنا: إن إلهكم والإله الذي يطلب المشـرك القربة إليه بعبادة هذا الذي أشرك به واحد، كأنكم ما اختلفتم في أحديتـه. فقال: وإلهكم، فجمعنا وإياهم إله واحد، فما أشركوا إلّا

بسببه فيما أعطاهم نظرهم. ومن قصد من أجل أمر ما فلذلك على الحقيقة هو المقصود لا من ظهر أنه قصد، كما يقال: من صحبك لأمر أو أحبك لأمر ولى بانقضائه، ولهذا ذكر الله أنهم يتبرؤون منهم يوم القيامة، وما أخذوا إلّا من كونهم فعلوا ذلك من نفوسهم، لا أنهم جهلوا قدر الله في ذلك، ألا ترى الحق لما علم هذا منهم كيف قال: وإلهكم إله واحد؟ ونبههم فقال: (قل سموهم) فيذكرونهم بأسمائهم المخالفة أسماء الله، ثم وصفهم بأنهم في شركهم قد ضلوا ضلالاً بعيداً، أو مبيناً، لأنهم أوقفوا أنفسهم في الحيرة، لكونهم عبدوا ما نحتوا بأيديهم، وعلموا أنه لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنهم من الله شيئاً، فهي شهادة من الله بقصور نظرهم وعقولهم. ثم أخبرنا الله أنه قضى ألاّ نعبد إلّا إياه بما نسبوه من الألوهية لهم أي جعلوهم كالنواب لله والوزراء، كأن الله استخلفهم، ومن عادة الخليفة أن يكون في رتبة من استخلفه عند المستخلف عليه، فلهذا نسبوا الألوهية لهم ابتداء من غير نظر فيمن جعل ذلك. وقول من قال: أجعل الآلهة إلهاً واحداً إنما كان من أجل اعتقادهم فيما عبدوه أنهم آلهة دون الله المشهود له عندهم بالعظمة على الجميع، فأشبه هذا القول ما ثبت في الشرع الصحيح من اختلاف الصورة في التجلّي، ومعلوم عند من يشاهد ذلك أن الصورة ما هي هذه الصورة، وكل صورة لا بد أن يقول المشاهد لها: أنها الله. لكن لما كان هذا من عند الله، وذلك الآخر من عندهم أنكر عليهم التحكم في ذلك، كما ثبت في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾× هذا حقيقة، فوجه الله موجود في كل جهة يتولى أحد إليها، ومع ذلك لو تولى الإنسان في صلاته إلى غير الكعبة مع علمه بجهة الكعبة لم تقبل صلاته، لأنه ما شرع له إلّا استقبال هذا البيت الخاص بهذه العبادة الخاصة، فإذا تولى في غير هذه العبادة التي لا تصح إلّا بتعيين هذه الجهة الخاصة، فإن الله يقبل ذلك التولي، كما أنه

لو اعتقد أن كل جهة يتولى إليها ما فيها وجه الله لكان كافراً وجاهلاً، ومع هذا فلا يجوز له أن يتعدى بالأعمال حيث شرّعها الله، ولهذا اختلفت الشرائع، فما كان محرماً في شرع ما، حلله الله في شرع آخر، ونسخ ذلك الحكم الأول في ذلك المحكوم عليه بحكم آخر في عين ذلك المحكوم عليه، قال الله تعالى : ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾× فما نسخ من شرع وأتبعه من اتبعه بعد نسخه: فذلك المسمى هوى النفس الذي قال الله فيه لخليفته داود ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾× يعني الحق الذي أنزلته إليك ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى﴾× وهو ما خالف شرعك (فيضلك عن سبيل الله)× وهو ما شرّعه الله لك على الخصوص . فإذا علمت هذا وتقرر لديك، علمت أن الله إله واحد في شرع عيناً، وكثير صورة وكوناً، فإن الأدلة العقلية تكثره باختلافها فيه، وكلها حق ومدلولها صدق، والتجلّي في الصور كثيرة أيضاً لاختلافها، والعين واحدة، فإذا كان الأمر هكذا فما تصنع؟ أو كيف يصح لي أن أخطئ قائلاً؟ ولهذا لا يصح خطأ من أحد فيه، وإنما الخطأ في إثبات الغير وهو القول بالشريك، فهذا القول بالعدم، لأن الشريك ليس ثم، وذلك لا يغفره الله، لأن الغفر ستر، ولا يستر إلّا من له وجود، والشريك عدم فلا يستر. فهي كلمة تحقيق ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾× لأنه لا يجده، فلو وجده لصح وكان للمغفرة عين تتعلق بها، وما في الوجود من يقبل الأضداد إلاّ العالم من حيث ما هو واحد، وفي هذا الواحد ظهرت الأضداد، وما هي إلّا أحاكم عين الممكنات في عين الوجود التي بظهورها علمت الأسماء الإلهية المتضادة وأمثالها "(٥٥).

ولدى قوله عزّ وجلّ: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ ×، قال ابن عربي: "لأنه لا ينطق إلّا عن الله، بل لا ينطق إلّا بالله، بل لا ينطق إلّا الله منه فإنه صورته "(٥٦).

يتضحُ لي، من خلال تتبع اللغة التأويلية لابن عربي، مقدرته الدقيقة والعميقة على البرهنة بما تخفيه الآية القرآنية من معنى باطن ينكشف لـه في وقـت الوجد؛ وتثبيت حقيقـة كون القرآن نبعـاً فياضاً لا تنفد حقائقـه الإلهية. وعليه فـإن التأويلات الصوفية لابـن عربي قد تبدو غريبة للوهلة الأولى، بما تكشفه من معانٍ، لكنها ليست تبديلاً للمعنى الأصلـي للآية. لذا أرى أن التأويلات مهما تعددت وتنوعت فهي من ثـمّ تعكس موقفاً ذاتيـاً محضاً يتحدد بما يمتلكه ابـن عربي من مواهب واستعدادات روحيـة، جمع فيها ولاقى بين الإشارات الخفيّة والمعاني الإلهامية.

-٣-

لقـد بحث ابن عربـي في المعرفـة الصوفية بما يوافـق ذوقه وحاله وتجربته، فوصـل إلى مرتبة (العارف)، كون المعرفـة الصوفية، توضح مرتبة ومقام الصوفي المعرفيين طالما تعلقت به بحكم الضرورة. وبلوغ مقام المعرفة يعني امتلاك ابن عربي لنهج عام موحد يسلك نحو تحقيقه والوصول إليه، من خلال الزهد بوصفه مضموناً وقطع العلائق بالدنيا معنى وسلوكاً، إذ بهذا النهج تتحقق المعرفة الصوفية وفي الوقت نفسه يعدُّ مقدمة صادقة نحوها.

في الوقت الذي يفرق فيه ابن عربي بين العلم والمعرفة، حينما ينظر إلى العلـم بأنه علمُ الألوهيـة، وعلمُ الذات، وعلمُ نسبـة الألوهية إلى الـذات، وكل علـم لا يلزم منه العلـم بالآخر؛ بينما يعـدُّ مدار المعرفة لهـذه العلوم الثلاثة، وهي المعرفة الحقيقية به سبحانه، جاعلاً من العلم ابتداء للمعرفة(٥٧). يفهم مـن موقف ابن عربي أن صفة العلم هي عينٌ للـذات الإلهيـة(٥٨). في الوقت الذي يرى في العلـم الإلهي علماً غير

متناهٍ وقـديم[٥٩]، وينفرد في إلغاء صفة الجهل عـن العلم الإلهي جملة وتفصيـلاً[٦٠]. بينمـا مضمون العلم الإلهي لديـه هو(الوجود) لتفسير وجـود الموجودات[٦١]. ولكن ذلك لم يمنعه من النظر إلى العلم الإلهي من منظور التجربة الصوفية كونه تذكراً لمشهد الميثاق[٦٢].

ومن جانـب آخر فإن ابن عربي يميز بين العالم والعارف من خلال تعريفهما، فالعـالم هو من أشهدهُ الله سبحانه ألوَهيته، "ولم يظهر على حال" فصارَ "العلَم حاله"، في حين العارف هو من أشهدهُ الله سبحانه عليه "فظهرت الأحوال على نفسه" فحاله المعرفة[٦٣].

والعـارف في الفكر الصوفي هو من عـرف الله عزّ وجلّ معرفة به ومنه وعنه وله سبحانه. والمستمد أصلاً من تجربة معرفية ومعاناة حقيقية للمعرفة الصوفية، فكان سبب تسميـة الصوفي العارف بـ(العارف). وهو لدى ابن عربي "من يرى الحق ... عين كل شيء"[٦٤].

ومما تقدم؛ فإن معرفـة الله عزّ وجلّ معرفة مباشـرة- كونه حقيقة تعـرف- موضوعاً للمعرفة في الفكـر الصوفي، إذ تبحث هذه المعرفة إمـا بالبرهان وإما بالشهود والعيان، وتعرف إما بالقلوب والنفوس أو بالعقـول. وهو ما تشير إليه، وتدل عليه وتعبر عنه تصريحات الصوفية ونصوصهـم وأقوالهـم ومنهـم ابن عربـي[٦٥]. ويرى ابـن عربي أن تحقـق المعرفة بالله تتـم عبر صفات السلب أي "نفـي ما لا يجوز عليه سبحانـه"[٦٦] "لا من حيث الإثبـات "وهو ما تعرفه العقول من وجود الله[٦٧].

ويعدّ ابن عربي من المتصوفة الذين جعلوا من القلب مصدر معرفته سبحانـه، منطلقاً من قـول رب العزة في الحديث القدسـي: "ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعنـي قلب عبدي المؤمن "[٦٨]. للدلالة على وسع الحق لحقيقة القلب، ووسـع القلب لمعرفة الحق[٦٩]. ويتخذ ابن عربي من

الاستعـداد الروحي شرطاً لتحقق المعرفة في القلب، فبه تتم معرفة "أسرار الغيوب "وتقبل "تنزلات الغيوب"[٧٠]. فهو قلب إذن بما يحمل من معرفة إلهية[٧١]. وهو في الوقت نفسه موضع مكاني ومحل له سبحانه تسكن فيه معرفتـه[٧٢]. وحياة القلب أصلاً في معرفة الله وبه وإليه وله[٧٣]. في مقابل إقرار ابن عربي بعجز العقل عن بلوغ كنه معرفة الله عزّ وجلّ[٧٤].

فـالله لا يُعرف بالعقل إذ لا دليل له منـه عليه[٧٥]. ولكن ذلك لم يحل دون بحثـه في ماهيـة العقل ومراتبـه للوصول إلى تحديـد العقل العارف لله[٧٦]. لهذا فإن ابن عربي يربط بين العلم والعقل من جانب، وبين المعرفة والقلـب من جانب آخر، من خـلال التمييز بينهما. فالعلم مظهر العقل، وهو ما يظهر للعقل من أدلة للأمر المراد بالعلم به، بينما المعرفة هي معرفة الله عزّ وجلّ ومكانها القلب[٧٧].

ويتوقف ابن عربي لدى مفهوم البصيرة الصوفية التي هي لطيفة ربانية مدركة باطنـة صادقة، تنكشف لها الحقائـق واضحة بعد زوال الحجب عنها. فهـي (النور) لدى بعض المتصوفة [٧٨] وهـي (القلب) لدى البعض الآخـر [٧٩]، بينما هي (العين) لدى ابـن عربي. فقد لاحظتُ عبارة "عين البصيرة "في الفكر الصوفي كتعبير عن البصيرة الصوفية، بدلالة انكشاف الحقائق للصوفي فيشاهدها بعين البصيرة الباطنة كما يشاهد المحسوسات بالعين الباصرة الظاهرة[٨٠]. لذلك صرّح ابن عربي بأن الصوفي يرى الحق في الدنيا بالبصيرة، وسيراه في الآخرة بالبصر[٨١]. في الوقت الذي وردت فيـه هذه الدلائل الثلاثة مرتبطة معاً في تعبـير ابن عربي: "وله القلب ... عين بصيرة ... تنظر بالنور الذي يهدي به "[٨٢].

ومـن جانب آخر فإن المعرفـة الصوفية (معرفة الله) لدى ابن عربي هـي معرفة ذوقية تـارة، وتارة هي معرفـة كشفية، وتـارة هي معرفة إلهاميـة. فالمعرفـة الذوقية المستمـدة تسميتها من مصطلـح (الذوق)

الصوفي وهـو "أول مبادئ التجلّيات الإلهيـة "[٨٣] لدى لابن عربي. وهـي معرفة ناتجة عـن التجلّي الإلهي في قلب الصـوفي، تغمر نفسه وكيانه، فيجدها حساً ويدركهـا ذوقاً[٨٤]، لذلك لا تدخل تحت حد، ولا يقـوم عليهـا دليل، إلّا لمن ذاق وعرف هو مـن يصف ويعبر، لأنه كوشف، فشاهد[٨٥].

أستنتجُ إذن، أن المعرفـة الذوقية هي معرفة قلبية تنهض على التأمل الباطنـي، والتذوق المباشـر للمعارف الربانية، لا استـدلال منها، ولا برهنة عقلية عليها. إلى جانب تأملي في النصوص الصوفية لابن عربي عـن الذوق والمعرفة قادتنـي إلى وجوب التفريـق والتمييز بين الذوق كحال (تجربة) للصوفي وبين الذوق (كمعرفة) حاصلة له نتيجة لحاله. ومكننـي القـول: إن النصوصـ الصوفية تعتمد (الـذوق) كمصطلح وحال أكثر مما تفصح عنه كمعرفة ومضمون.

ويعـدُّ ابن عربي الذوق علماً (العلم الذوقـي) وهو العلم الصحيح "لا عـن فكر "بل عن قـوى، انطلاقاً من قوله عـزّ وجلّ في الحديث القدسـي: (كنتُ سمعه وبصـره) والسمع والبصر قوى للصوفي، وكل "ما عداه فحدس وتخمين ليس بعلم أصلاً "[٨٦].

وأمـا المعرفة الكشفية فهي المعرفـة المستمدة من المصطلح الصوفي (الكشـف). إذ يحدد ابن عربي دلالـة المشاهدة للمعرفة الكشفية عبر إقـرار الصلة الارتباطية الوثيقة بينهما، والتعبير عن هذه الصلة بصورة صريحـة في تجربتـه الصوفية. ويـرى فيها دليلاً على اقـتران الكشف بالمشاهـدة، وعلـى أن الكشف يـؤدي إلى المشاهـدة[٨٧]. ومع ذلك فهـو يضع حدوداً فاصلـة لإقرار الفرق والتمييز بـين المعرفة الكشفية والمشاهـدة الصوفيـة. ففي المعرفـة الكشفية يـدرك الصوفي الموجود الحقيقي المطلق (الله) مع "المعاني المتمثلة للحقائق الإلهية" إدراكاً معنوياً

(شعورياً)، بعد رفع الحجب الحائلة دونه بالمجاهدة والرياضة مع التخلّي عن كل شيء في سبيله. وفي المشاهدة الصوفية يدرك الصوفي الماهية الموضوعية للحقائق الإلهية إدراكاً موضوعياً. لذا يعد الكشف لديه أكمل من المشاهدة. ويعد الكشف في الوقت نفسه هو منهج المعرفة الممكنة لإدراكه سبحانه في الحياة الدنيا(٨٨). إلى جانب ما سبق تفرّد ابن عربي في رؤيته للكشف الصوفي وما يؤدي إليه من معارف وعلى وفق تعلقاته، فهو تارة كشف عقلي (نظري)، وتارة كشف نفساني، وتارة كشف روحاني، وتارة كشف رباني(٨٩). وبذلك تصبح المعرفة الكشفية لديه هي المعرفة الحقة(٩٠). مما يدل على تميز ابن عربي في الدلالة عليها والنهج المؤدي إليها، وفقاً لحاله وذوقه وتجربته، وفي تعبيره عنها.

يرى ابن عربي القلب موضوع الكشف الصوفي بحضور ما يستتر على الفهم فيه "وكأنه رؤى عين"(٩١). وفي الوقت نفسه دلالة على كون هذه المعرفة هي معرفة إيمانية كونها عطاء ربانياً ذاتياً لا معرفة فكرية(٩٢). لذا فهي أعلى معرفة لديه وليست أعلى منها معرفة طالما تحققت بالكشف(٩٣). ويتضح كذلك لدى ابن عربي حينما يقر بأنه سبحانه يطلع الصوفي كشفاً على حقائق الأشياء(٩٤)، بنور في القلب مستمد من نور الذكر الدائم له سبحانه في كل حال(٩٥). وهكذا يصبح الله سبحانه هو الفاعل الحقيقي لهذه المعرفة من وجهة نظر ابن عربي(٩٦).

بينما المعرفة الإلهامية هي معرفة دالة على النهج التوفيقي بين الحقيقة والشريعة لدى ابن عربي، على الرغم من كونه قد أوجز الكلام فيها؛ لأنه سبحانه لا يلهم نفس الصوفي بما هو مضاد لشريعته، ومن ثمّ فإن الإلهام مصاحب بالضرورة لـ "الفضيلة والكمال" واستقامة الأخلاق(٩٧).

على أن تحقق المعرفة الصوفية في نفس الصوفي، سواء أكانت معرفة ذوقية أو معرفة كشفية أو معرفة إلهامية، يقتضي منه تحديد ماهية النفس في تجربته، طالما عدت التجربة نهجاً خاصاً للنفس الصوفية نحو الله عزّ وجلّ، مؤسساً على المنطلق المعرفي في معرفة النفس معرفة الرب. فهي إذن النفس العارفة به سبحانه. ومعناها لدى ابن عربي هو الإنسان بالحقيقة، أي النفس أو الذات. هي "جوهر فرد"، روحاني بسيط، قائم بالذات له قدرة من الكمال والسمو ما دامت مخلوقة على صورة الإله. وعليه فقد جبلت على معرفة الله سبحانه. هذه المعرفة المتأتية من كمال استعداد النفس المعرفي، إذ بسموه سمو النفس عبر تحقيق معرفة الرب. ولذلك يصبح الإنسان خليفة الله في الأرض مادامت نفسه صورة إلهية. وهي النفس الناطقة المحققة لمعرفة الله.بما تمتاز به من قدرة على التفكير والتدبير والادراك والروية[٩٨]. هذا هو التصور الصوفي للنفس لدى ابن عربي، في حين يبدو التصور الفلسفي في نظرته إلى النفس من خلال تعداده قوى هذه النفس وموضع كل قوة منها، ويحصرها بتسع قوى، وهي: القوة الذاكرة والعاقلة والغضبية والمفكرة والوهمية والخيالية والحسية والمصورة والناطقة[٩٩]. مما يدل على مزج ابن عربي في تجربته الصوفية وفكره، بين التصورين الصوفي والفلسفي للنفس.

ومن جانب آخر فإن الارتباط الوثيق بين معرفة النفس ومعرفة الرب يرتكز لدى ابن عربي، على قوله (صلى الله عليه وسلّم): (من عرف نفسه فقد عرف ربه)[١٠٠]. لبيان أن معرفة الله تتحقق عن طريق معرفة الغرض من الخلق القائم في الكنز المخفي[١٠١]، وأن الإنسان هو "العالم الأصغر" و"على صورة الرحمن"، لذا انطوت فيه أسرار الكون. ففي معرفته لنفسه معرفة لله (العلة الأولى)[١٠٢]. وإلّا –وعلى

وفـق دلالة الضد – فهو جاهل بنفسه وربه[١٠٣]. وهكذا تصبح معرفة النفسـ طريقاً إلى معرفة الرب، لأن من عرف نفسه حق المعرفة، لا بد من أن يعرف ربه كذلك حق المعرفة.

فابـن عربـي إذن يجعـل من "معرفـة الإنسان بنفسـه مقدمة على معرفتـه بربه" ويجعل من "معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه "[١٠٤]. ويتضمن منظوره المعرفي، من وجهة نظري، دلالة الوحدة الوجودية، حينما يُقرُّ أن النفس ليست "بغير لهوية الحق"، بل "عين الهوية" [١٠٥]

وهكذا تعد معرفة النفس لله والمتحققة "بكشف ما وراء الحجب... والفناء في مصدرها" [١٠٦] مرتبة معرفية لا يتم كمالها إلّا بمعرفة الرب، ودليـلاً على تعلق معرفـة الله بمعرفة النفس، لأن تحقـق التعلق المعرفي للصـوفي مرتبط بما وصل إليه من الأحوال واجتاز من مقامات، مع ما تمتع به من استعداد وعقل وإيمان[١٠٧].

وإذن فـإن هذه المعرفـة مرتبطة من وجهة نظر ابـن عربي بالميثاق القرآني مدلول الآية: ﴿إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾[١٠٨]. إذ لاحظتُ التعبير المعرفي الضمني لدلالة الميثاق القرآني لدى ابن عربي عبر إقرار "العارف الرباني بالسبق الإلهي المحقق "[١٠٩].

الى جانب ما يبدو من صلة وثيقة بين المعرفة الصوفية والحب الإلهي لـدى ابن عربي متحققة من خلال الحديث القدسي: (كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرف فخلقتُ الخلق فبه عرفوني). فالحب الإلهي هو عين الحـب الإنساني من خـلال معرفة الوحدة الكاملـة في الأشياء، حيث يكـون العبد مظهراً للحق، والحق مظهراً للعبد. وعليه فالمعرفة والحب يظهران لدى ابن عربي في نظام صوفي واحد متناسق[١١٠].

ومما هو جدير بالذكر فإن ابن عربي يربط بين مفهوم الفناء والاتحاد

الصوفيين.بمفهوم الحب الإلهي منطلقاً من كون الاتحاد بالله هدف الصوفي وغاية تصوفه لما فطر عليه الإنسان من حب إلهي. فالحب الإلهي أساس الاتحاد الصوفي والسبيل إلى معرفة الله. ولا يعني لدى ابن عربي تلاشي الصوفي شخصياً وعلى وفق ما كان متحققاً ومتعارفاً عليه لدى الصوفية العرفاء، ولكنه يعني التحقق من وجوده منوط بالله. لذا يبدأ الصوفي من الرياضة والمجاهدة الروحية وينتهي إلى الفناء المطلق في الله، هذا الفناء الذي يؤدي إلى اختفاء الصوفي وتلاشيه متحداً اتحاداً كاملاً بالله وهذا هو الاتحاد الروحاني الذي يتأتى عن الحب الإلهي، من وجهة نظر التجربة الروحية لا النظر المجرد. فالله هو الذات التي تبصر بعين الصوفي، ويصبح الصوفي إنساناً مستغرقاً في الله. وهكذا يكون الحب الإلهي الأساس الذي ينطلق منه الصوفي إلى الاتحاد بالله ويؤدي إلى معرفة الله[١١١].

-٤-

بحث ابن عربي في مفاهيم الوحدة والكثرة (الواحد والكثير) ومجالات ظهورهما، على الرغم من غلبة الطابع الفلسفي عليه في مقابل الطابع الصوفي. للدلالة على تأثره المباشر بالفكر الفلسفي ومباحثه من جانب؛ وعلى ما يعنيه الواحد في حياته الصوفية، والوحدة وما تتضمنه من أبعاد تمسه فكراً وتأملاً ونظراً، حالاً (تجربة ووجوداً، من جانب آخر.

و(الله) عزّ وجلّ هو (الواحد) لدى ابن عربي، وإلّا لم تثبت الوحدانية له، وإن ظهرت الموجودات (الكثرة) فإنما وجدت بوجوده، ولو لم يكن لم تكن[١١٢]. وما يلفت النظر إلى ابن عربي ربطه بين الوحدة والكثرة بفكرة التثليث المسيحية وبالأرقام (الأعداد الفردية)،

أمـا فكرة التثليث فهو يربطهـا بالوحدة الإلهية عبر نوع من العلاقات الثلاثيـة تقوم على الذات الإلهيـة؛ الإرادة الإلهية والكلمة الإلهية. إذ هـي متحدة في الله سبحانه وهي واحـدة فيه. وهو يستند في ذلك إلى فكـرة العدد (٣) كأساس ميتافيزيقي لهذا التثليث. فالعدد (٣) هو الأصل في الأعداد الفردية ذلك لأن العدد واحد لا تفسر به الكثرة في العالم. وهنا فإن العدد(٣) أقل الأعداد الداخلة في الكثرة[١١٣].

والواحد لدى ابن عربي من حيث الذات غير متكثر، ولكنه متكثر من حيث التجلّي في الصور المتعددة. للدلالة، من وجهة نظري، على ما يقيم من ارتباط بين المنظور الصوفي ممثلاً باصطلاح الجمع والتفرقة، وبين المنظور الفلسفي ممثلاً باصطلاح الوحدة والكثرة. فالجمع يؤدي إلى الكثرة والتفرقة تقـود إلى الوحدة[١١٤]. ومهما يكن فإن ابن عربي يؤسس بنيانه الفكري الأنطولوجي على دعامة أساسية هي أن الحقيقة الوجوديـة واحـدة في جوهرهـا، متكثرة عـبر تجلياتهـا وفيوضاتها. وبموجـب ذلك تتضـح الصلة بـين الواحد والكثير من خـلال إيجاد الواحد الحق الكثرة الوجودية (العالم والموجودات) منفصلة[١١٥].

ويـرى ابن عربي في دلالـة التوحيد؛ يكمـن الله سبحانه الواحد، وفي مضمونه الشيء الواحد، الموحد لنفسه بنفسه، وبموجبه تم التمييز بين الواحد (الواحدية) والأحد (الأحدية) في الذات الإلهية فيما بعد، وإطـلاق تسمية "الموحد" على كل من لا يرى إلّا الواحد (الله)، أي لا يرى الكثير (الكل) إلّا من حيث هو واحد أيضاً[١١٦].

ولهذا يقرر ابن عربـي أن الوجود كله حقيقة واحدة، هي الواحد الحق، وإن الكثرة الظاهرة مـن الصورة والتعينات، كثرة وهمية قضى بهـا حكـم العقل القاصـر. [١١٧] وعليـه فالكثرة الخارجية مـا هي إلّا مجالات كثيرة لحقيقة واحدة في جوهرها[١١٨].

وقد ألمحتُ إلى تمييز ابن عربي بين الأحدية والواحدية تعبيراً عن الوجود المحض من غير حساب نسبة، إشارة إلى معنى الأحدية، وفي ظهور الكثرة في الوحدة وظهور الوحدة في الكثرة إشارة إلى معنى الواحدية[١١٩]. ووفقاً لهذا التمييز يبحث ابن عربي عن أبعاده المتمثلة بـ (الوجود) و(الوحدة)، ليثبت كون الوجود مرحلة مهمة بين التوحيد والوحدة، إذ ينبعث عن التوحيد ويسعى نحو الوحدة في حلقة دائرية يدور فيها على نفسه. في الوقت الذي يرى فيه ابن عربي الواحد ظاهراً في أعيان العالم، كظهور الواحد فيما يتناهى من الأعداد، وعلى وفق المنظور الرمزي الحسابي، وهو ما يتضح بأجلى صورة في اللغة الرمزية لابن عربي، عندما يشير إلى استناد العالم إلى الله كما تستند الأعداد إلى الواحد، والى ظهور الله في التعينات ظهوراً لا نهائياً كما يظهر الواحد في الأعداد كلها. وكان ابن عربي يدرك، كما أرى، وجه الإشكال في ابتداع الواحد البسيط أشياء كثيرة وكيفية انبثاث الكثرة من الوحدة، فيراها من أغمض المسائل في العلم الإلهي[١٢٠].

الأمر الذي جعل ابن عربي يقدم عرضاً مفصلاً لمشكلة المعدوم (الأعيان الثابتة في العدم) في مذهبه الفلسفي العام من طبيعة الوجود. والأعيان الثابتة في العدم يفسرها ابن عربي بألفاظها، بمعنى أن الأعيان هي الحقائق والذوات والماهيات، وهي تأتي كمرادفات للموجودات المحسوسة المتعينة، وإن الثبوت (الثابتة) فمعناه تحقق الأعيان، سواء في العالم الخارجي أم في الذهن. فالأعيان الثابتة في العدم (ماهيات الموجودات) حيث وجودها منذ الأزل في العلم الإلهي وهي الحق في تجلياته وظهوره في الوجود. وعليه فإن ابن عربي عندما يقول بقِدم العالم لم يقصد به وجوده الأزلي في العلم الإلهي القديم، السابق على وجوده المحسوس[١٢١].

ولا بد من القول إن الوجود في تصور ابن عربي يتحقق وفق مظاهر عدّة ودلالات مترادفة ذات طرفين (طبيعة ثنائية) في الظاهر، وإن هذه الثنائيات في حقيقة الأمر ما هي الاّ وجهان لحقيقة واحدة، إذ يشاهد في هذا التصور الوجود الواحد الحق الظاهر في كل مخلوق، بحيث لا يكون أحدهما مانعاً عن شهود الآخر. وهذ المظاهر الوجودية الثنائية، هي:

الحق والخلق:

وهو أول مظهر ثنائي في تصور ابن عربي للوجود في فكره الصوفي، وضّحه بشكل جلي أثناء عرض مذهبه الصوفي في الوجود، إذ بيّن معاني مختلفة أوضح من خلالها العلاقة بين الحق والخلق، تلك المعاني التي صرح بها في قوله:

أقول بأنـــي واحد بوجودي
وأني كثير في الوجود بجودي
ولا حـــد لله العظيم فإنــه
نزيــه وتنزيه الإله حدودي
وإنــي في خلق جديد بصورتي
ولســت بخلق للحديث جديد
تمنيــتُ من ربــي مكملاً فقال
وجود الكون عين وجودي[١٢٢]

المطلق والمقيد:

يقـرر ابن عربي أن لا موجـود إلّا الموجود المطلـق (الله) الواجب القائـم بذاته، إذا نُظر إليه كونه ذاتاً مجردة عن تجلياته ومظاهر أسمائه. وأمـا إذا نُظـر إليـه (الله) بوصفه الحقيقـة الوجودية مـن زاوية تجلياته ومظاهرها في الوجود الخارجي، كان وجوده سبحانه مقيداً[١٢٣].

هـو النزيـه الـذي لا شـيء يشبهـه
وإن تقيـد لـــي بالجسـم والجسـد

هـو المقيـد في الإطـلاق صـــورتـه
فهـو الكثـير بكـثر ليـس عـن عـدد

لكنـــــه نسب والعين واحـــدة
هوية دعيت بالواحـــد الصـمد[١٢٤]

فوجـوده عزّ وجـلّ المجرد عن النسـب والإضافات والمحدثات يجعلـه وجـوداً مطلقـاً، ووجوده عزّ وجـلّ المقيّد يكـون من خلال اتصـاف ذاتـه بالصفات المختلفـة للموجودات الخارجيـة، فوجوده هنـا نسبي لكونـه متعيناً في صـور الموجودات والممكنـات، متصفاً بالصفات التي يعبر من خلالها عن النسب والإضافات، ومع ذلك فإن صفاتـه سبحانه عين ذاته كما هي لدى المعتزلـة من قبله[١٢٥]، فكانت الموجـودات التي بها يكون تقيده سبحانه كلهـا صفات للحق وبهذا تبقـى الحقيقة الوجوديـة واحدة وفي وجوده سبحانـه مهما اختلفت أحكامها[١٢٦].

الواجب والممكن:

أجدُ أن ابن عربي في إدخاله للواجب والممكن في نظرته إلى العلاقة بين الحق والخلق دلالــة على وضوح النهج الفلسفي لديه بشكل عام، والنهــج الفيضي (الصدوري) لديه بشكل خاص، متبعاً خُطا أبي نصر الفارابــي (ت٣٣٩هـ) وأبي علي الحسين ابن سينا (ت٤٢٨هـ)، إن ما أدخلــه من مصطلحات ما هي إلّا مترادفات للحق والخلق؛ وكل منهم وجهان لحقيقة واحدة هي وجود الحق سبحانه[١٢٧].

فقــد نظر ابن عربــي إلى (الله) على أنه واجــب الوجود بذاته وكل مــا عداه من المخلوقات أو الموجــودات فقد عدّها ممكنات، أي ممكنة الوجــود بذاته. لكــن إمكان وجودها غير متحقــق بذاتها في الوجود الخارجــي إلّا من قبــل (الله) واجب الوجود. فهو بهــذه الصفة أصبح واجــب الوجود بالغير. وهذه الغيريــة هي "غيرية اعتبارية وإن واجب الوجود بالغير ليس إلّا مظهراً لواجب الوجود بالذات"[١٢٨].

بينمــا الممكن الوجود هو الكائن أو الموجود الذي يتحقق خروجه مــن العدم إلى الوجود بواسطة واجــب الوجود (الله). فالممكنات هي المعدومات أو الأعيان الثابتة. فالممكن الذي أقرّ به ابن عربي هو هذا، لا الممكــن بمعنــى الموجود الحادث المتغيّر، بــل الممكن الذي له وجود بالقوة ولا يتحقق له الوجــود بالفعل إلّا بواجب الوجود بالغير وهذه المرتبة لا بد منها حتى يتحقق وجود الممكنات، فهي – أي الممكنات– ضرورة بغيرها في الوجود، حيث سيكــون وجودها في العلم الإلهي وعندئذ يكون وجودها عين وجود الله سبحانه ويكون الوجود كله لله سبحانه ولا يغدو في الوجود سوى حقيقة وجودية واحدة هي حقيقة الحق عزّ وجلّ واجب الوجود[١٢٩].

التنزيه والتشبيه:

لقد نظر ابن عربي إلى الحقيقة الوجودية الواحدة من مقتضى مذهبه في وحدة الوجود، لكي يوضح علاقة الحق بالخلق. فكان منه أنْ نظر إليها من وجهين متخذاً موقف الوصف لتلك الحقيقة من خلال صفتين: أما الأولى فتنزيهها، وأما الثانية فتشبيهها وذلك بقصد الإيضاح والتمثيل. لقد عبّر ابن عربي عن وحدة الوجود من ناحيتَي التنزيه والتشبيه فذكر أن "للحق في كل خلق ظهوراً .... فالحق محدود بكل حد". وذكر أن القول بظهور الحق وتقييده تشبيه له، وأما إطلاقه وباطنه فيعني تنزيهه. وقد انطلق في بناء موقفه هذا من قوله عزّ وجلّ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فتنزيه الله يعني إبعاد كل الصفات التي تلحق به سبحانه النقص والعجز وكل صفات الممكنات ولوازمها. ولكن هاتان صفتان حقيقيتان له سبحانه ويلزم عن وجود إحداهما وجود الأخرى فتلازمهما ضروري، وهذا يعني عدم الاكتفاء بتنزيه الله عزّ وجلّ مع علمنا بأن الموجودات عين ذاته سبحانه[١٣٠]. وعليه لا بد من تشبيهه سبحانه وفقاً لما تقدم أن الوجود لله، وما الموجودات إلّا مظاهر وتجلّيات له، وهذا يعني اكتسابه صفاتها وصورها فتشبيه الله عكس عليه صفات الموجودات. وعليه فمعرفة العقل لله لا بد أن تكون من هذين الجانبين فلا تنزيه بلا تشبيه والعكس صحيح.

القديم والحادث:

ويعدّهُما ابن عربي ضدين لم يكتمل الوجود إلّا بهما[١٣١]. إذ أتبينُ في نظرة ابن عربي للقدم والحدوث نظرة ثلاثية، يوضح عبرها الصلة بينه سبحانه وبين العالم والإنسان. عندما يقرّ أن الكمال المطلق في القدم هو لله سبحانه، وأن الكمال المطلق في الحدوث للعالم، في حين

أن الإنسـان هو الكمال المطلق في القـدم والحدوث ما دام خلقه كان على صورة الرحمن[١٣٢].

وضـح ابن عربي تلك الصلة بينه سبحانه وبين العالم والإنسان من خلال نظرية الفيض، الذي يعدُّ أول من أدخلها بمنظورها الفلسفي في الفكر الصـوفي في الإسلام عموماً، وفي الفكـر الصوفي – الفلسفي منه خصوصاً. حينما يعدّ الخلق (العالم وموجوداته) (عالم الإمكان) قد أوجـده الله من فيض جوده وكرمه، كـون الجود صفة للذات الإلهية. كدلالـة على استمرار الفيض الإلهـي، من جانب؛ وكون العالم حادثاً مفتقـراً إلى الله في ترجيح وجـوده أو عدمه لكي يتحقق العالم الممكن الأكمل من الجانب الآخر[١٣٣].

لكـن الجِدّة لـدى ابن عربي، مـن وجهة نظـري، تكمن في ربط صدور العالم بزمان آدم، بمعنى مزج الفيض بآدم، وعلى وفق ما بينه في مؤلفه (فصوص الحكم) فقرر بتحقق فَيْضَان:

فيضـ نتجـت فيـه المـادة المستعـدة لتقبـل الصـور (الكليـات) والاستعدادات المحددة لها في العلم الإلهي.

وفيضـ أنتـج الموجـودات الشخصيـة (الكائنـات) عـبر التحقق الخارجي الظاهري لها، وإظهار النتائج المراد منها.

وهكـذا يصبح مفهوم الفيض لدى ابـن عربي هو الحدث، به ينتج الفضـل الإلهي، نور الوجـود، في كل جوهر يستقبل الكائن من دون أن يحصـل انفصال بين الصورة المدركة في علـم الله والله نفسه، كما تستقبل المـرآة صورة الإنسان من دون أن ينفصـل الإنسان نفسه عن وجهه المنعكس في المرآة[١٣٤].

أخلصُ من ذلـك إلى أن صدور الخلـق لدى ابن عربـي هو شبيه بانعكاسـ المعلومات الإلهية على المرآة، أما آدم فهو روح العالم أو هو

بريق هذه المرآة، فالله كان قد أوجد العالم قبل آدم، ولكن وجوده لم يكن وجوداً حقيقياً بل كان ظلاً محضاً، أو وجوداً مادياً لا روح فيه ولا حياة، فلما وُجِد آدم ظهر الوجود الحقيقي للعالم. وهكذا يبدو آدم ذلك المبدأ النوراني اللطيف الذي أتم الله به الوجود ومنحه حقيقته وباتت غاية الله من إيجاد العالم ألا وهي رؤية جوهره الخاص. فعن طريق آدم المبدأ الروحاني تحققت رؤية الله، فكانت بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين[١٣٥]. وعندها تتضح الحقيقة الوجودية وتتحقق في قول ابن عربي "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"[١٣٦]. وهو في الوقت نفسه دليل على رفض ابن عربي نظرية الخلق من العدم بمعنى الايجاد من العدم فلا وجود من العدم المحض. وهكذا يفصح ابن عربي عن نظرته إلى ظهور العالم وموجوداته عبر الفيض الإلهي المتصل اللانهائي، أصل كل وجود وسبب كل موجود.

الى جانب ذلك فإن ابن عربي يحدد أنواعاً للتجلّي الإلهي في الوجود تتمثل بتجلّي الذات (التجلّي الذاتي) وتجلّي صفات الذات (التجلّي الصفاتي) (العلمي) وتجلّي حكم الذات (التجلّي الشهودي) (العيني). تارة، وتارة فهو يسعى إلى صياغة نظرية للتجلّي الإلهي في العالم (الوجود).

والتجلّي لدى ابن عربي علم يختص بالحس، فيعرف بـ "علم التجليات "للدلالة على الخلق؛ ويتحقق في الصورة (الصورة الطبيعية) للخلق؛ لذا أمكنني القول: إن الخلق عبارة عن صور التجلّيات الإلهية وعندئذ يتحقق لله سبحانه تنوع صور الخلق بتنوع صور التجلّي[١٣٧]. ويعرف بـ "التجلّي الصوري"[١٣٨]. علماً أن التجلّي الإلهي على الخلق في الوقت نفسه لا متناه، وغير متحقق بالذات الإلهية وإنما تحققه بالصفة الإلهية تارة، وتارة بالإثم الإلهي[١٣٩].

إذن فالعالم في منظور ابن عربي عبارة عن تجلٍ إلهي في صور الأعيان الثابتة، حيث "يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان"(١٤٠). وهكذا يتضحُ لي الربط الوثيق بين التجلّي والخلق (العالم) بدلالة الخلق الجديد المتحقق وعلى وفق كل تجلٍ في البناء الفكري الوجودي لابن عربي(١٤١).

أما ما يسترعي النظر فهو تحديد ابن عربي لأول زمان للتجلّي الإلهي على الوجود ألا وهو يوم السبت حيث عدّهُ يوم راحة الخالق بعد الفراغ من الخلق. وكأنه بذلك يحدد أوقاتاً للتجلّيات الإلهية فيما بعد(١٤٢). وهو ما تفرد به عن سواه في الفكر الصوفي في الإسلام.

ومن جانب آخر يقرُّ ابن عربي بأن الحق سبحانه لا بد من أن يتجلّى في أعلى صور الوجود وأكملها ألاّ وهو الإنسان. وعليه أصبح الإنسان أكمل متجلّيات الحق(١٤٣). لأن الله خلقه على صورته وجعل من هذه الصورة مجلّى له. وإذن فإن الحق لا يرى "في تلك الصورة إلّا نفسه"، أي أن الحق لم ير في صورة الحق (الإنسان) إلّا الحق(١٤٤).

وهكذا فإن التجلّي الإلهي يقع في الصورة الحسنة في عالم التمثيل متحققاً في الإنسان(١٤٥). لذا قيل إن التجلّي الإلهي هو "تجلّيات صور "أو "في صور"(١٤٦). كما لاحظتُ أن ابن عربي يحدد وقتاً (زماناً) يتجلّى فيه الله سبحانه للصوفية من عباده عبر الزمان (الوقت) الوجودي ألا وهو الليل "زمان السكون تحت مجاري الأقدار "لذا كان "المقدم في الكتاب العزيز على النهار في كل موضع"(١٤٧).

والتجلّي وعلى وفق ما ورد من معنى لدى ابن عربي ما هو إلّا فكرة الفيض الفلسفية مصبوغة بالصبغة الإسلامية. فبالفيض أظهر الله وأبرز الأشياء من وجود ذهني إلى وجود عيني، مفسراً وجود الموجودات والعالم "بالتجلّي الإلهي الذي لم يزل ولن يزال وظهور

الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور " فيكون كل ما في الكون من مخلوقات كثيرة مختلفة ليس إلّا مظهراً من مظاهر تجلّيات الذات الإلهية، لأنه سبحانه شاء أن يظهر الخلق عامة والإنسان خاصة ليرى ويعرف نفسه في صورة تتجلّى فيها صفاته وأسماؤه أو ليرى تعينات أسمائه في مرآة العالم (الوجود الخارجي)، فظهر بذلك الكنز المخفي إلى الوجود بدلالة الذات الإلهية المطلقة المجردة عن النسب والعلاقات والمظاهر، فكشف عن نفسه من ناحية تقييدها وتعينها، وليس من ناحية إطلاقها وتجردها. فخلق الله الخلق ليعرف به[١٤٨].

ولله، وفق الحديث القدسي (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني)، وجودان:

وجود في ذاته، تتجلّى الذات الإلهية من خلاله عن طريق أسمائه ويظهر في الأعيان تجلّياً أو ظهوراً لا كثرة فيه، يطلق عليه وجود (الحضرة الأحدية).

ووجود يتجلّى فيه سبحانه بالكثرة في العالم الحسي ثم يبلغ تمامه في الإنسان من حيث هو خليفته في خلقه. وهو (التجلّي الشهودي).

وعليه فإن سبب كل وجود، هو فيض إلهي دائم يعبر عنه بالتجلّي الإلهي. وكأن الفيض هو التجلّي باصطلاح ابن عربي. وبموجب ذلك يظهر لنا التجلّي الإلهي (الفيض الإلهي) على شكلين:

الفيض الأقدس: وهو سابق في منطق النظام الوجودي، لا في الواقع لأنه تجلّي الذات الأحدية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصور وجودها فيها بالقوة. فهو أول درجة من درجات التعينات في طبيعة الوجود المطلق، كتعينات معقولة لا وجود لها في عالم الأعيان الحسية، كونها مجرد قوابل للوجود، فسميت بالأعيان الثابتة للموجودات.

والفيض المقدس: الموصـوف بالتجلّي الوجودي أو تجلّي الواحد في صـوره الكثـيرة الوجوديـة فهو ظهـور الأعيان الثابتـة في العالم المعقـول إلى العـالم المحسوس أو هـو ظهور ما بالقـوة في صورة ما بالفعـل وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتها الأزلي[149].

أتبـيّنُ إذن في الفيض الأقدس تجلّي الحـق سبحانه بذاته في الصور المعقولـة للكائنات، في حين الفيض المقدسـ هو تجلّي الحق في صور الأعيـان الثابتـة للموجـودات، ولذلك عدّ درجة ثانيـة من درجات التعيـين في طبيعـة وجـود الحق المطلـق[150]. وفي الوقـت نفسه فإن فيوضاتـه سبحانـه المقدس منهـا والأقدس تُعدّ تجلّيـات في صورتين مختلفتـين لحقيقة واحدة هي الحق، حيث عُـرف من آثار خلقه، وهي الغاية من الخلق.

ويوضح ابن عربي التجلّيات الإلهية من خلال مؤلفه (الفتوحات المكيّـة) حيث قسمها وفق منظور رباعـي إلى معلومات تعكس تجلّي الحق[151].

علـى أن التجلّـي الإلهـي لدى ابـن عربي هـو تجلّـي أزلي أبدي متحقـق بظهور صفات الحق وأسمائه في عالم الوجود. ووفقاً لما سبق استوقفت أسماء الله الحسنى ابن عربي فحاول ربطها بالعوالم المختلفة وحقائقهـا، حتى تحقق من كونها تسعة وتسعين اسماً، وعدّها جميعاً إلاسـم الأعظم له سبحانه، بحيث دخلـت مختلف أرجاء الكون، لأن كل اسم من أسمائه تجلٍّ له، وفيض عنه وهذا من جانب، ومن الجانب الآخـر يعدُّ وقوفه على أسماء الله سبحانـه دلالة على ما تمثله من معان في كل حرف من حروفها. لذلك أصبح عالم الحروف، حقيقة واحدة هـو الحق الظاهر للعالم بالحروف؛ وصارت الحروف في الوقت نفسه

خالقة للكلمات التي لا نهاية لها ومقابلة للموجودات غير المتناهية أيضاً[152].

-٥-

تعدُّ وحدة الأديان من المفاهيم الصوفية للتعبير عن دلالة الوحدة والكثرة في الفكر الصوفي في الإسلام، إذ تنطلق الدعوة إليها من النظرة للألوهية والتوحيد وبمنظور يثبت له سبحانه هوية هي غيب وبطون، وآنية هي شهادة وظهور، فهو ليس غيبة غير شهادته ولا شهادة غير غيبته، وليس باطناً من جهة، ظاهر من أخرى. بل إن ظهوره عين بطونه، وبطونه عين ظهوره، وهو ما تقتضي ألوهيته سبحانه في الفكر الصوفي لدى ابن عربي. ولابن عربي الفضل في ترسيخها ودعمها وتقويتها بتأسيس نظرية عليها، حيث اتخذ من مبدأ الحب الإلهي أساساً له في بناء نظريته في وحدة الأديان حين أنشد:

أدين بدين الحب أنّى توجهت
ركائبه، فالحب ديني وإيماني[153]

وهو مبدأ يقر بوجود طرفين، هما: المحب والمحبوب، ولأن الحب في منظوره تقديس، لذا صار أساس العبادة وخلاصة النحل جميعاً ولولاه لما عبد شيء. وأما المحبوب الحق فهو الإله المتجلّي في صور جميع المعبودات، وهو الواحد وإن تعدد في مجاليه وصوره. وبالحب يلتقي الناس عند عبادة واحدة وإن فرقت بينهم الأديان[154]، وكأن الحب يؤدي إلى دين عالمي لا يقف عند حدود.

أتبينُ إذن أن ابن عربي يحاول أن يتخطى المستوى الظاهر للأديان لينفذ إلى لب شعائرها وعباداتها وهو التوحيد، وعبادة إله واحد هو

الموجود الحق، الكامن وراء الظواهر والأديان. والغاية الحقيقية من عبادة الإله الواحد هي التحقق بوحدة ذاتية. وهكذا أصبحت وحدة الأديان لدى ابن عربي محتوى للأديان السماوية جميعاً[١٥٥]. وفي الوقت نفسه يصبح إله ابن عربي في وحدة الأديان غير إله الأديان والمعتقدات، فهو إله لا يحصره قيد ولا تحده صورة ولأنه المعبود على الحقيقة، المحبوب على الحقيقة[١٥٦]. إلى جانب ما تقدم، ميز ابن عربي بين الحق في مرتبة الألوهية المطلقة وهو المعبود الحق، لأنه يعبد بذاته، وبين الحق في مرتبة تجلّياته ومراتبه وصوره الكونية حيث يعبد بها حسب معتقد كل إنسان سواء أكان سماوياً أم غير سماوي، وثنياً أم غير وثني. وهو يتوافق مع القول إن جوهر نظرية وحدة الأديان لدى ابن عربي يتمثل بـ "لا معبود بحق إلّا الله "في ميدان الدين، يقابل "لا موجود بحق إلّا الله "في ميدان الميتافيزيقا.

والعارف على وجه الخصوص يحاول الوصول إلى هذه الحقيقة والتحقق بها والوقوف على معناها الكلي. وعندئذ تبدو له حقيقة الأديان المتكثرة في وحدة الإله، فيصبح قلبه متمثلاً لجميع المعتقدات والعبادات في الله ومرآة تنعكس عليها صور الوجود بحق. وقد عبر ابن عربي عن مضمون فكرته في بيتين شعريين، هما:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان، وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف وقرآن[١٥٧]

لكن ابن عربي لم يكتف بما حقق من مضمون في نظرية وحدة الأديان، بل أراد أن تكون في الوقت نفسه أساساً للوصول إلى مرتبة الولاية. فصرح أن الأديان السماوية كاليهودية والنصرانية والإسلام

تعد فقط الوسائل والوسائط لبلوغ مرتبة الولاية، لحفاظها على الوحي الإلهـي المنـزل عبر القـرون الطويلة، وهـي أيضاً في نظـره تؤلف في حقيقتها وجوهرها ديناً واحداً وإن عُدّ الإسلام خاتمها(١٥٨).

-٦-

ابتدعـت تسمية وحدة الإنسان عبر تأملي النصوص الصوفية لابن عربـي، كمصطلح حقيقي لمضمون الهدف الصوفي المعبر عنه بتسمية (الحقيقـة المحمديـة) و(الإنسان الكامل). وأجـدُ في الحديث: (كنتُ نبيـاً وآدم بين الماء والطين) المنطلق الفكـري الصوفي للبحث عن هذه الوحـدة كونه يعدُّ نبوة محمـد صلى الله عليه وسلّم مبـدأ أزلياً وكلمة سابقـة وأول الخلق. لهذا كانت الحقيقة المحمديـة في الفكر الصوفي لابـن عربي أول مخلوق لوجود حقيقته صلى الله عليه وسلّم قبل الخلق كلـه في الهبـاء (أول الخلق) فلما تجلّـى الله بنوره على ذلـك الهباء ـــ وحيـث كان تقبل كل شيء للنور على حسـب الخلق منه من جانب؛ وإذ لم يكـن أحد أقرب إلى النور من حقيقة محمد صلى الله عليه وسلّم مـن الجانب الآخر ـــ، أصبـح صلى الله عليه وسلّم مبـدأ ظهور العالم وأول موجود(١٥٩).

وعليـه فإن الحقيقة المحمديـة لا تفضي إلى التأليـه، وإنما هي صلة بـين الألوهية والمألوهية، بين الربوبية والمربوبية، وبرزخ بين الوجوب (واجب الوجـود)، وبين الإمـكان (ممكن الوجود). ومـن ثمّ أعدها صياغـة صوفية جدلية بين المطلق والمتعين، بـين الكلي والفردي، بين القـديم والحادث، بين اللامتناهي والمحدود، يرتفع بها الفردي المتعين الحـادث المحدد صـوب المطلـق القـديم اللامتناهي، بفضـل الصفاء الروحي والاصطفاء الإلهي.

والحقيقة المحمدية من جانب آخر، هي بحث عن الفهم لها بدلالة الإنسان الكامل، مما يؤكد ارتباط الحقيقة المحمدية بنظرية الإنسان الكامل في الفكر الصوفي في الإسلام، هذه النظرية الهادفة إلى إرساء موقف صوفي للشخصية الإنسانية ينزع نحو تقديس الإنسان وكونه صورة وأنموذجاً للحق، حيث تضمن الفكر الصوفي لابن عربي رؤية إبداعية لهذه النظرية. فهي (الروح المحمدي) لديه. مع تفسيره الحقيقة المحمدية وفقاً للحروف اللغوية إذ بموجبها تمّ توضيح أبعاد الحديث: (كنتُ نبياً وآدم بين الماء والطين) من خلال خلق آدم على حروف اسم محمد صلى الله عليه وسلّم، حتى توجّب سجود الملائكة له[١٦٠].

ينطلق ابن عربي في بناء نظريته في الإنسان الكامل، من نظرية الإله الإنساني الحلّاجية[١٦١] القائمة على المزج بين اللاهوت في الناسوت في الطبيعة الإنسانية. إذ أخذ هذه الفكرة الحلّاجية، ولكنه عدّ اللاهوت والناسوت وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة. فإذا نظر إلى هذه الحقيقة من خلال صورتها الخارجية سميت ناسوتاً وإذا نظر إلى حقيقتها سميت لاهوتاً، فهاتان الصفتان متحققتان لا في الإنسان وحده بل في كل موجود من الموجودات، إذ ترادفان صفتي الباطن والظاهر أو الجوهر والعرض. وبما أن الله سبحانه يتجلّى في جميع صور الوجود فلا بد أن يتجلّى في الإنسان، وهو أعلى صور الوجود وأكملها. فالإنسان إذن أكمل متجلّيات الحق لأنه الكون الجامع لجميع حقائق الوجود ومراتبه. ومع ذلك فقد ميّز ابن عربي في الإنسان بين طبيعتين: طبيعة الإنسان الحادث، وطبيعة الإنسان الأزلي الأبدي، حيث يعد من خلالها علة في وجود الكون[١٦٢].

إن ما يسترعي النظر هو تضمين ابن عربي نظريته في الكلمة في صلب نظرية الإنسان الكامل ليرى فيه "إنسان عين الوجود "وعلى صورة أنموذجية عدت هي الأثر المعقول الذي تركه الخالق في

المخلـوق[١٦٣]، وكدلالة تعبيرية عـن الصلة القائمة بـين الكلمة وبين الإنسان من خلال منظورين:

منظـور فكـري لنظريـة الكلمة: حيـث يتضح من خلالـه المعنى المتبـادل لصلـة الكلمة بالإنسـان عندما تـرد الكلمة بمعنـى الإنسان الكامل، وعندها يعد الإنسان الكامل عبارة عن الكلمة كونها مجموع تجلّيات الأسماء الإلهية. وقد عبر ابن عربي عن هذه الكلمة بـ (الحقيقة الآدمية) و(الحقيقة المحمدية) و(الحقيقة الإنسانية).

منظور صوفي لنظرية الكلمة: المعبر عنه بمصطلح الحقيقة المحمدية، حيث يعد الإنسان الكامل فيه أسمى المظاهر الإلهية المتجلّي في الحقيقة المحمدية، كون هـذه الحقيقة حاوية للحكمـة الإلهية ومنها توزعت في الأنبيـاء، وبها تمّ تجلّـي الله في العا لم. وبذلك تصبح الكلمة في هذا المنظـور معبراً للوجود من الله الحق إلى عـا لم الحس المتعين. ومن نوره استمد جميع الأنبياء والأولياء إلهامهم الروحي[١٦٤].

ومـن الجانب الآخـر فقد نظر ابن عربـي إلى الحقيقة المحمدية من خـلال الحديـث: (كنت نبيـاً وآدم بين المـاء والطين) حينمـا عدّ هذه الحقيقـة أصلاً يستمـد منه كل علم إلهـي، ومنبعاً للوحـي والإلهام. لـذا يكون كل نبي تحت تأثـير اسم الله الجامع للأسمـاء الإلهية كلها. وعندئـذٍ تصبح الحقيقة المحمدية مجالي الواحـد الحق، وتصبح أرواح الأنبيـاء والأولياء بعض مجالي الحـق في الحقيقة المحمدية[١٦٥]. مما يؤشر تجلّـي الحق في صـورة محمد صلى الله عليه وسلـم الروحية الكلية قبل خلـق آدم، فكان وجوده صلـى الله عليه وسلم قبل وجوده الزماني في صورة النبي المرسل. فوجوده صلى الله عليه وسلّم (الحقيقة المحمدية) مجّلـى للخلق ظهر فيه الحق[١٦٦]، إذ مـن خلاله يكون الإنسان الكامل والخليفة الكامل بأخص معانيه[١٦٧].

أتبـيّنُ إذن أن الإنسان الكامل بدأ بآدم وختم بمحمد صلى الله عليه وسلـم "فإذا كان آدم هـو الإنسان الظاهر المتعـين بالوجود الخارجي في صـورة إفـراده، فمحمـد هـو الإنسـان الباطن المتعـين في العالم المعقول"[١٦٨]. وبموجب هذه الفكرة يصبح الإنسان الكامل خليفة الله في أرضه. علماً أن محمد صلى الله عليه وسلّم في صورته الإنسانية هو الإنسـان الكامل في الأرض، حيث ختمت به النبوة، من دون الولاية وعلى وفق ما يرى ابن عربي، وما يفهم منه، بأن الولاية مقام يمكن أن يكـون لرسول أو لا يكون، هذا من جانب، ومن الجانب الآخر لا بد من ختم للولاية. على أن ختم الولاية لديه ينظر إليه بدلالتين:

ختم الولاية العامة: وهو عيسى عليه السلام، إذ ختم به الله الولاية المحمدية، والولاية على الإطلاق.

ختم الولاية الخاصة: الذي يكون برجل من العرب وهو ابن عربي، إذ به تختم الولاية المحمدية[١٦٩].

إذن ووفقـاً لما يتضحُ لي فالإنسـان الكامل في الفكر الصوفي لدى ابـن عربي هو محمد صلـى الله عليه وسلّم، واحد منذ كان الوجود إلى أبـد الآبدين، وله قدرة على التصور بصورة الكاملين من ورثته في كل زمـان، فهم خلفـاؤه في الظاهر وهو حقيقتهـم في الباطن. وما يعني ذلـك إلّا ضرباً من تجلّـي الحقيقة المحمدية على شـكل أدوار تاريخية بتمثل حي في الوجدان الإنساني المتسامي نحو الكمال[١٧٠].

-٧-

هتـم ابن عربي بالبحـث بالزمان بدلالة الوقـت والحال الصوفي، الـذي يقصد به (السلطـان) (المتسلط)[١٧١]. مما يؤشـر قدرة ابن عربي علـى اختصـار معنى ودلالـة مصطلحه الصـوفي المعبر عـن الزمان،

ليعكس فهماً عميقاً لأهمية الزمان بالنسبة للإنسان، فجاء تعريفه للزمان بكلمة واحدة جامعة مانعة، وتعريفاً واضحاً وتثبيتاً موفقاً تمّ من خلاله الربط والمقارنة بين أهمية وهيمنة وتحكم الزمان في الإنسان، وبين أهمية وهيمنة وتحكم السلطان في الرعية.

ويرى ابن عربي أن مرادف الزمان في الفكر الصوفي هو "الوقت" المعبر عن حال الصوفي في زمان الحال بلا تعلق له بالماضي أو بالمستقبل(١٧٢). ووفقاً لما أرى، فإن الوقت لدى ابن عربي، يرد بدلالتين:

دلالة الزمان الحاضر (الآن) وهي المقصودة بـ (زمان الحال) الذي هو فيه (الصوفي).

دلالة إلى التجربة الصوفية وهي المقصودة بـ (الحال الصوفي).

فوجود هذين المفهومين معاً لكونهما تعبيرين عن معنى واحد من منظورين مختلفين، ليدلا على المعنى الحسي للوقت وعلى التجربة الصوفية (الحال)؛ وعليه فهما يكونان نسيجاً فكرياً مترابطاً يصعب معه الفصل بينهما، إذ يظهران بشكل واضح ومترابط في فكر ابن عربي(١٧٣). في الوقت نفسه فإن لمفهوم الوقت دلالات ومعان لدى ابن عربي، فهو يعبر عن الوقت بدلالة زمانية هي "اليوم" منطلقاً من قوله سبحانه: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾(١٧٤)، فالأوقات إذن هي أيام الله يشاهد الله في كل وقت من هذه الأوقات ذاته بذاته(١٧٥)، أي عبر صفة من صفاته وهي "الوقت". ومن جانب آخر فإن ابن عربي يقرن الوقت بالكون (الوجود) تارة، وتارة بالقدم (الله)، فيقول: "مع الكون وقت ثم وقتاً مع القدم"(١٧٦).

ومن تأمُّلي في نصوص الزمان لابن عربي، تبينتُ ما تضمنته مسألة الزمان من ألفاظ مترادفة تتفق في الدلالة وتختلف في موضوع البحث،

إذ تحددت الألفاظ الزمانية وفـق اعتقادٍ لديه بدلالة ميتافيزيقية ودلالة أنطولوجيـة (وجودية)، وبموضوعين: الزمـان الإلهي وزمان الوجود (العـالم)، بناء على الصلة بين الصوفي وربه، والنظرة الشاملة للوجود. وهكـذا تصبح الألفاظ الزمانية، ألفاظاً زمانية ميتافيزيقية، وهي ألفاظ مفهومـة ضمـن نطاق الوجود الإلهـي، تبين الصلة بـين الزمان وبين الله، لهـذا فهي ألفاظ اصطلاحية مترادفة في الدلالـة الزمانية الإلهية، تتحـدد بألفاظ (الدهر) و(الأزل) و(الأبـد) و(السرمد). وتستخدم إما للدلالـة على زمان وجـود الله؛ وإما للدلالة على الـذات الإلهية. في مقاربـة واضحة للفظة الزمان الميتافيزيقـي ومرادفاته. فـ(الدهر) اسم لله، إن لم يكن هو الله، في الإطلاق العام للفظ، ومن هنا حذر من سبّ الدهـر(١٧٧). بينما (الأزل) و(الأبد) لفظـان مترابطان معاً في دلالتهما الزمانيـة على وجـود الله إذ لا يتحققان إلّا معاً، وهو مـا عبّر عنه ابن عربي فقـال: "الحق بحرٌ قعره الأزل، وساحله الأبد "(١٧٨). ومع ذلك فإن ابن عربي يؤكـد على كون الله عزّ وجل منزّه عن الزمان، فيترتب عليه، وصف المنزه بكل معاني التنزيه الزمانية حتى لا يتصف بالزمان، فيقول إن "البارئ غير متصف بالوقت والزمان"(١٧٩).

ولكن ذلك لا يحول دون الإقرار الصوفي أن لله زماناً، وهو زمان وجوده الموصوف بلفظ الزمان مجـازاً(١٨٠)، أي "لا يوصل إليه بأزمان المعـدودة "وعلى وفق تعبير ابن عربي(١٨١). في حين يرى ابن عربي في مقولة (متـى) سؤال بكل ما سبيله التحقـق في الزمان(١٨٢)، ليربط بين الزمان الفرد وبين استعـداد الإنسان فيه، إذ يعبر عنه بمصطلح "الزمان الفرد"(١٨٣).

الى جانـب بحث ابن عربي في زمان العالم الذي يعدُّ صورة مهمة مـن صور التحقق الإلهي الكنزية الوجودية للدلالة على تحقق الوجود عبر الحديـث القدسي: (كنتُ كنزاً مخفياً فأحببـتُ أن أعرف فخلقتُ

الخلق فبه عرفوني)، والصورة الآدمية الرحمانية للدلالة على تحقق الوجود الإنساني عبر الحديث القدسي: (خلق الله آدم على صورته)، ضمن فكره الصوفي وتجربته الذاتية. مما يؤشر إلى عدم تحقق الوجود (الخلق) بدلالة الزمان، لأن النظر إليه تمّ بدلالة الكنز المخفي لله فقط. وحتى- وإن أمكن تأويل وجود العالم بالقدم- فإن قدمه متأتٍ من وجوده في العلم الإلهي، مع أن وجوده ليس حقيقياً، بل هو ظل محض يتصف بالوجود بعدما منحه الله ذلك الوجود ليرى فيه صورته(١٨٤).
والعالم (الوجود المقيد) كل ما سوى الله في تصور ابن عربي وعبر فلسفته في وجود الوجود "لم يكن موجوداً في عينه ثمّ كان من غير أن يكون بينه وبين موجده زمان يتقدم به عليه فيتأخر هذا عنه"، لذا أنشد:

لقد كان الوجود بلا زمان
ولا كون وكان له التمام(١٨٥)

في حين تقدم الله هو تقدم بالوجود وليس تقدم بعد أو قبل لأن هذا التقدم، البعد والقبل (التقدم الزماني) يكون بين الموجودات (المحدثات) في الحس(١٨٦) للدلالة على اقتران خلق(حدوث) العالم بالزمان لأن الله قد خلق السماوات والأرض في الزمان، فالزمان إذن هو زمان حدوث العالم وهو حادث كحدوث العالم وله(١٨٧).

بينما يستدل ابن عربي في نظرته إلى صلة الإنسان والزمان من الحديث (على صورة الرحمن آدم واقع)(١٨٨) للدلالة على خلق الإنسان أولاً، وتحقيقاً بل وإثباتاً لفكرة الخلافة ثانياً، المستمدة من الآية القرآنية: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾(١٨٩). حيث تتداخل هاتان الفكرتان معاً في فكر ابن عربي بصورة يصعب عبرها الفصل بينهما حتى وإن بدت الفكرة الجامعة لهما للوهلة الأولى تسير بخط تدريجي

متعاقب. إذ يجعل ابن عربي من صورة آدم عين جلاء مرآة العالم وروح صورة العالم حيث اتضحت عبر تجلّي الله بآدم فسمي إنساناً وخليفة "فأما إنسانيته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها. وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون النظر هو المعبر عنه بالصبر فلهذا سمي إنساناً. فإنه به نظر الحق إلى الخلق فرحمهم. فهو الإنسان الحادث الأزلي، والنشء الدائم الأبدي .... وسماه خليفة فلأجل هذا، لأنه الحافظ خلقه كما يحفظ بالختم الخزائن"(١٩٠). فالله هو الجاعل من الإنسان خليفة له حيث علمه الأسماء كلها بقوله سبحانه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾(١٩١). فكان الإنسان إذن خليفة الله في أرضه في صورته الإنسانية(١٩٢).

ويقرر ابن عربي بشأن الحديث (إن الله خلق آدم على صورته)، وعلى الرغم من الموازنة بين صورة آدم وموجده (الله) ذاتاً وصفة وفعلاً إلّا أن الله والإنسان (آدم) لا يجتمعان معاً لا في حد ولا في حقيقة(١٩٣). من جانب، والاتفاق الصوفي بشكل عام على طريقة خلق آدم (الإنسان) من جانب آخر، إلّا أن تفصيلات خلق آدم تجد الشرح الواضح والنظرة الشاملة المفصلة لدى ابن عربي وفي مؤلفات عدّة. فهو تارة يصور عملية الخلق عبر نظرة فلسفية تنطلق من مصطلحات القدم والحدوث والوجود والعدم(١٩٤)، وتارة يستخدم الروح الحيواني والنفس الناطقة والقوى الحسية والمعنوية في تصوير عملية الخلق الآدمية(١٩٥). ليثبت أن الإنسان مخلوق على صورة الله "فكل صورة روح عين صورته "(١٩٦) وبيد الله، ومن الطين "من آدم خمرت يداه طينته" (١٩٧) ثم نفخ فيه من روحه. ومن هنا كان الإنسان (المخلوق) أقرب الأدلة الإلهية وأقواها وأوضحها إلى الخالق (الله) (١٩٨). وإن صورة خلق آدم (الإنسان) هي صورة الحق. لذا جعل الله هذه الصورة مجلّى له. فالناظر إذن إلى الإنسان إنما هو في الحقيقة ناظر

إلى صورة لا يرى فيها إلّا الحق[١٩٩]. "فلا أنا إلّا بك، ولا أنت إلّا بي، صورة كمال الوجـود"[٢٠٠]. وإن الإنسان ما دام قد خلق على صورة الله، فهو مخلوق على وجه الكمال، فقد جعل الله له الخلافة في الأرض عنـه "وصح له سـر الوجود خلافة "[٢٠١] بعدما جمـع الأسماء الإلهية والكونية كلها وما علّمه الحق منها[٢٠٢].

ولكننـي لاحظتُ في عرض التصـور الصوفي لابن عربي في خلق الإنسـان (آدم) حرصـاً صوفيـاً على إثبـات التـوازي والمشابهة بين الإنسان وبين الكون، أو بين العالم الأصغر والعالم الأكبر، وإن الكون كله قد انطـوى في الإنسان[٢٠٣]. حيث وجدتُ لدى ابن عربي تعبيراً جليّاً عن هـذه الفكرة عندما صوّر الإنسان بالكون الجامع للتعبير عن مشيئـة الله في أن "يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر لكونه متصفاً بالوجـود ويظهر به سره إليه"[٢٠٤]. فأصبح الإنسان هو عين جلاء مرآة العالم وهـو العالم الأصغر الذي انعكس في مرآة وجوده كل كمالات العـالم الأكبر وكمال كمـالات الإلهية الأسمائيـة والصفاتية فاستحق الخلافة عـن الله من دون سائر الخلـق[٢٠٥]. إلى جانب اهتمامه بتجلّي الله في الإنسـان كونه مختصراً للكـون كله. ولذلك كله يصبح الإنسان عالمـاً أصغراً، فيه كل ما في العـالم الأكبر أو كأنه انعكاس للعالم الأكبر في ذاته[٢٠٦].

ولدى ابن عربي دلائل تؤشر زماناً لخلق آدم (الإنسان)، منها:

دلالـة تتضمن قضاء الله بسابق علمه أن يجعل له خليفة في الأرض وهـو الإنسان[٢٠٧] مما يؤشر وجود الزمـان قديم بمعنى وجود زمان في علـم الله الأزلي يخلـق فيه آدم (الإنسان). وعليه فـإن الزمان قديم قدم صورة آدم، محدث بحدوث كل فرد من أفراد النوع الإنساني.

ودلالـة تتضمن ارتبـاط الله والأزل والإنسان والعـالم انطلاقاً من

خلق الله آدم على صورته وخلق الله العالم على صورة آدم، فارتبط هذا الكل ببعضه[٢٠٨] مما يؤشر زمان خلق آدم في الأزل.

ودلالة تتضمن عدّ الإنسان "مفتاح كون الوجود.... به ظهر الأزل وهو يفتح باب الأبد"[٢٠٩] مما يؤشر وجود زمان مطلق، قديم للإنسان لا يصح وصفه بالزمان الحسي، أو المحدث طالما أنه "كان ولا أين وكان ولا متى"[٢١٠]. إلى جانب ذلك يقرر ابن عربي أيضاً أن الإنسان لو لم يكن على صورة الله "لما تعلق به العلم المتعلق أزلاً بالحادث، إنما حصل و لم يزل حاصلاً بالصورة الموجودة القديمة التي خلق الإنسان عليها"[٢١١]. على الرغم من أن ابن عربي يصف الإنسان (آدم) وصفاً زمانياً واضحاً كإنسان وخليفة أنه "الحادث الأزلي، والنشء الدائم الأبدي"[٢١٢]. وإنه "قديم محدث.... فلأنه موجود في العلم القديم متصور فيه أزلاً.... محدث، فإن شكله وعينه لم يكن ثم كان"[٢١٣].

-٨-

يعدّ المعراج الصوفي لدى ابن عربي "معراج أرواح لا معراج أشباح"[٢١٤]. على الرغم من كونه نتيجة لما وهب الصوفي العارف من كشف وإلهام. إذ بموجب هذه النتيجة تحققت فرصة المعراج إلى السماء لابن عربي. في الوقت الذي ينفرد فيه ابن عربي في الفكر الصوفي في الإسلام بتفصيلاته في المعراج الصوفي وصوره في مؤلفاته.

الى جانب ذلك، استرعى نظري، تصوير ابن عربي عروج كل من الفيلسوف والصوفي، هادفاً إلى توضيح المقابلة بين محاولة كل منهما، للوصول إلى حقيقة الوجود وبعدها، والى الله عزّ وجلّ، وبيان طريقهما في الوصول؛ ألا وهما: طرق النظر العقلي وهو طريق الفيلسوف، وطريق الكشف الذوقي، وهو طريق الصوفي، منطلقاً من

المعـراج النبـوي في تفصيلات عروجهمـا الواردة في كتابـه (الفتوحات المكيّة) بعنوان (كيمياء السعادة). فقسّم عروجهما إلى مرحلتين: يشتركان معاً في الأولى إذ تمثل صعودهما إلى السماوات السبع واحدة بعد واحدة، في حـين ينفرد الصـوفي في متابعة العـروج إلى ما بعد السمـاء السابعة، ويتخلـف الفيلسوف في الثانية منهمـا، إذ تُمثل مرحلـة شبيهة بالمقامات الصوفية منتهاها مقام (الشهود) وهو مقام يصل إليه الصوفي الوارث للعلم الباطن فقط، ولا نصيب للفيلسوف فيه.

أتبينُ من ذلـك أن ابن عربي يحوّل صورة المعـراج التقليدية (المعراج النبـوي) إلى قصة فلسفية صوفية محكمـة، تعكس تصوره طبيعة الوجود، وتوضـح طريقه للوصول إليـه سبحانه. وهو ما يتضمنـه مذهبه الصوفي الفلسفي في وحدة الوجود[٢١٥].

-٩-

في الوقـت الذي يشير فيه ابن عربي إلى الكرامـات الصوفية الروحية (الباطنـة) منهـا والماديـة (الظاهرة) فهـو يحصرها جميعها تحـت أبواب ثمانية[٢١٦]، من أجل تقـديم تفسير لها. فابن عربي يفسر الكرامة الصوفية تارة تفسيراً طبيعياً، وتارة تفسيراً صوفياً.

فهـو يضـع الكرامة وعلى وفـق التفسير الطبيعي، فـوق قوى الطبيعة الفيزيائية، وتحدث عنده بواسطة ملكة في النفس الطبيعية الإنسانية تسمى بـ "الهمة" فتحدث من الظواهر ما يشبه العجائب دونما تضاد مع الطبيعة، كظواهـر الإيحاء الذاتي، وما تحدث من آثـار فيزيائية خارقة للطبيعة تؤثر في الطاقات النفسية للأشخاصـ وداخل وخارج الشخص ذاته صاحب الكرامـة. وظاهرة الإيحاء الذاتي خاصـة تتحقق واضحة في علاقة المريد بشيخـه، إذ يعبر عنها بحـال "فناء النفس في الشيخ "[٢١٧] ويبرر ابن عربي

اتجاهــه نحو التفســير الطبيعي لإقناع من لم يقتنــع بالكرامة، وخاصة من أصحاب النزعات العقلية وفق أسلوب الجدل والحجة.[٢١٨]

وتتحقق الكرامة وفق التفسـير الصوفي لدى ابن عربي بتطهير النفس بالزهــد، مما يكسبهــا قدرة مغــادرة البدن مجازيــاً عبر سموهــا إلى العالم الروحــي الــذي جاءت منه لتكتســب بفضل المواهب العلويــة كالإشراق واللطف والقدرة على الإتيان بالكرامات، بما يؤكد كون النفس الإنسانية من طبيعة الروح الملائكية تصل إليها بعد تحررها من ربقة البدن[٢١٩].

-١٠-

ولعل النظرة الصوفية لمفاهيم الخير والشر في التجربة الصوفية لابن عربــي أشرت مقارباتهما صوفيــاً وفلسفياً في فكره وموقفه منهما من خــلال تناوله لعلاقاتهما سواء في النظرة إلى (الله) أو في البحث عنهما في الوجود (العالم) أو في صلاتهما مع الإنسان، ومن خلال ما عبرت عن معنى دقيق، ومست مشكلة صعبة ودقيقة، وصاغت فكرة محددة.

فــيرى ابن عربي في لفظ الخير مرادفاً ميتافيزيقياً لــه سبحانه (الله)، وهــو ما يتضح في قولــه: "الخير .... إذ هي الــذات المطلقة"[٢٢٠]. في مقابل إطلاق لفظ (العدم) مرادفاً للشر في نظرته الصوفية فــ "العدم شر محض وبالذات لأنه لا يستند إلى الحق سبحانه"[٢٢١]. إلى جانب وجود ألفاظ لــدى ابن عربي مثل (الهيولى) و(الإمــكان) تستخدم مرادفات للشر أنطولوجياً (وجودياً)[٢٢٢].

ليثبــت ابن عربي وجود الخير المطلــق والشر المطلق بدلالة أو بقيد، فالخير المطلق بدلالة الوجود المطلق، والشر المطلق بدلالة العدم المطلق. وعليــه فلا يرى الخير المطلق إلّا في العالم الإلهي، ولا يرى الشر المطلق إلّا في العــالم الوجــودي. فالوجــود في الحقيقة هــو للخير ولا وجود

للشر في الحقيقة في العالم الإلهي. بينما يوجد الشر المطلق في العالم الأنطولوجي الوجودي والمقيد بالموجودات المتضمنة في العالم(٢٢٣).

أتبينُ في النظرة الصوفية لابن عربي للخير والشر بعداً منطقياً يتضح من خلال الجمع بين الضدين الخير والشر في كل موحد، وفي الوقت نفسه يعد الكل الضدي دلالة ضمنية على نسب أفعال الخير والشر على حد سواء لله عزّ وجلّ. إلى جانب نظرته الأحادية التي تعد الخير الفعل المباشر للخالق (الله) مع وجوب نسبة الخير إليه سبحانه، في حين تعد الشر، الفعل المباشر للمخلوق مع وجوب نسبة الشر إليه. وما يترتب على هذه النسبة من إلحاق الشر كفعل بالعالم الوجودي الأنطولوجي (عالم الموجودات) وعدم إلحاقه بالعالم الإلهي لا من قريب ولا من بعيد. وإن الشر ليس بفعل مباشر لله ولا يمكن ربطه بأفعاله ولا به. ونظرة ابن عربي هذه منطلقة من كون الله هو الخير المحض، والخير المحض لا يمكن أن يصدر عنه إلّا الخير، مما يعني انتفاء الشر فيه ومنه، فلا مجال إذن للقول بفعل الشر، ما دام لا يصدر من شر، لا كفعل من أفعال الله ولا كوجود في العالم الإلهي(٢٢٤). وعليه فالخير المراد في العالم من قبله سبحانه هو الوجود. بينما النقص المتعلق بعالم الخلق (عالم الأشياء) والمتحقق فيه نتيجة لتنافر طبائعها ولتضاد في عناصر تركيبها ولما يلحقها من فساد.

لذا يمكنني القول: ما دام الله سبحانه هو الخير في ذاته، فهو الخير الحقيقي، وتظهر حقيقة الخير بكل وضوح في العالم الإلهي، ولا حقيقة للشر فيه، ما دام الشر وجهة نظر إنسانية. إذن فالشر يعد وهماً لا حقيقة له في العالم الإلهي.

وعليه فالشر عَرَضٌ والخير جوهر. والشر عَرَضٌ بمعنيين: هو شر عارض للعالم وموجوداته بالوسائط؛ وهو شر عارض بحكم النظرة

الإنسانيــة لــكل ما لا يلائــم الطبع ولا يحقق الغرضــ وهي نظرة ابن عربــي[٢٢٥]. ولهــذا كان في علــم الشريعــة (الشــرع) طريقــاً لمعرفــة الخــير والشر، باتبــاع الخير واجتنــاب الشر من أجل إقامــة حدود الله سبحانه[٢٢٦].

ولمــا كان مظهر الخــير الحقيقي في العــالم (الوجود) هــو (الله) عزّ وجــلّ، ويصدر منه وعنه الخــير وإليه وله يعــود. ظهر وتحقق وعرف عــبر هذا (العالم) (الوجود) (الكون) (الخلق) مضيفاً الخيرية عليه وعلى كل شــيء منه، ومحققاً له كمال الوجــود. وبموجب ذلك جاء تأكيدي أن مــن يعالج مسألة وجود الخير في العــالم يتأثر لا محالة بنظرته الكلية الشاملــة إلى الوجود وهو ما لاحظته بالفعل لــدى الصوفية المتفلسفة كابــن عربي في (وحدة الوجود). إذ يقرر ابن عربي وعلى وفق مذهبه في (وحدة الوجود) أن الله أخرج العالم من العدم (الشر المحض) (حيز الإمكان) إلى الوجود الفعلي ليكون خيراً محضاً، وخير العالم والمراد له مــن قبله سبحانه هنا هــو الوجود. لذا "كان للعالم الخير بالذات "ذلك لأن "الخير نفسه حقيقة واحــدة ظاهرة في العالم، وبصورة مختلفة "مما يدل على أن الخير هو الأصل في وجود هذا العالم. واعتقاد ابن عربي، هنا هــو أن الله (الوجود المطلق) (الوجود الدائم) فهو خير كله و(الخير المحض)، عندما أخرج العالم إلى نور الوجود، وأعطى الوجود له، وما يوصف به الوجود من أنه خير، والخير كله من الله ولا يصدر عن الخير إلّا الخــير، اتضح لي، أن للعالم خيره الذاتــي، لاكتسابه صفة الخير من الله. فالعالم إذن خلق من أجل الخير لا من أجل الشر[٢٢٧].

وما استرعى نظري هنا هو ابن عربي، فهو يقرر أن العالم لا يحتوي في ذاتــه على الشر أصلاً، وفي الوقــت نفسه أجدهُ يؤكد أن مجيء الشر هو من طبيعة العالم نفسه، لأنه ممكنٌ تحقق بالفعل، فلا هو وجود محض

ولا هــو عدم محض، وإنما هو وسط بين الوجود والعدم؛ بمعنى آخر أنه يـتردد بين طرفي الوجود والعدم، فالشـر إذن سبب عارض في العالم، مصــدره طريقة تركيب هذا العالم مــن عناصر متنافرة مختلفة تؤدي إلى ظهور الشر، فالشر ينسب إلى عالم الخلق لأن هذا العالم في طبيعته كائن ممكن الوجود (٢٢٨).

فموقــف ابن عربي هو موقف من يـرى أن الشر في العالم مرده إلى (الكائنــات) و(الإنســان). في الوقــت الذي يرى فيــه أن الشر كالخير مقدر منذ الأزل بمقتضى إرادة الله وعلمه الأزليين، بمعنى آخر بمقتضى طبيعة الوجود نفسه وقانونه العام، وهو (المشيئة الإلهية) وما نشأ عنها من وجود للشر والأشرار.

ولا بــد من أن أشير هنا إلى أن العالم في منظور ابن عربي يتألف من (كائنــات) (موجودات) ممكنة الوجود خرجــت إلى حيز الوجود من قبــل (الله) (واجب الوجود لذاته)، فقد عرض فيها الشر بمعنى أن الشر في العالم سببه هذه (الكائنات) (الموجودات) وما الشر العارض فيها إلّا سبــب تركيبها من عناصر مختلفة وطبائع متنافرة، مع استعدادها لقَبول الخـير الإلهي. فطبيعة هذه الكائنات الممكنة بما تنطوي عليه من عنصر العــدم، هذا العدم الــذي يصيبها في نهاية أجلها هــو السبيل إلى نسبة الشــر إليها، وهكذا يصبــح مظهر الشر من المخلــوق. إذن لكل كائن ممكــن وجهان: وجه إلى الله (الحق) مــن حيث هو موجود، ووجه إلى غير الله (الحق) من حيث هو معدوم(٢٢٩). ومن هنا يعد الشر أيضاً وجهة نظر إنسانية. ففعل الشر الصادر عن الإنسان ينظر إليه من جانبين:

مقتضــى (الأمــر التكوينــي) بمعنى أن الشــر اقتضى صــدوره عن الإنسان وعلى وفق عينه الثابتة منذ الأزل، فإن صدر عنه الشر فإنما هو تعبير عن استعداده الأزلي لإتيانه.

مقتضى (الأمر التكليفي) وهذا يؤدي إلى القول بالجبر الأخلاقي، بمعنى أن الشر في الفعل يوصف بذلك حين يقاس وعلى وفق المعايير الأخلاقية والدينية، وهو أمر يدل على أن أفعال الإنسان تصدر عن نفسه، وبمقتضى طبيعته فيعد مسؤولاً عن أفعاله خيرها وشرها. على أن ابن عربي يفسر الشر وكأن الله سبحانه هو من أمر فاعله بمخالفة إرادته فيه، بمعنى آخر أن "الله يأمر العبد بأن يأتي أفعالاً، وينهاه عن أخرى ويريد الله في الوقت نفسه أن يطيعه بعض الناس، وأن يعصيه بعضهم الآخر"(٢٣٠). إلى جانب كونه سبحانه مصدر التكليف لدى ابن عربي، وأن الإنسان صورة الله الظاهرة في الوجود هو المكلف ومعنى ذلك أن "الآمر والمأمور واحد" يوافق مذهبه في وحدة الوجود(٢٣٢).

ومن جانب آخر فإن ابن عربي يرى أن الله سبحانه خلق آدم مركباً عنصره من الخير والشر، للدلالة على وجود الشر مع الخير في طينة آدم وجوداً محكماً، فإن كلا الخير والشر صفة للإنسان؛ وأي منهما يغلب على الإنسان ينسب إليه، فيكون إما خيّراً وإما شريراً(٢٣٣).

وأفهمُ، هنا معنيين:

إن الله هو الخير بذاته (الخير المحض)، (الخير المطلق)، خلق الخير والشر وجعلهما في الإنسان من (طبعه) و(عنصره). فإذا صدر الخير عنه فإنما يستمد من الخير بذاته (الله).

ما دام الخير والشر في عنصر الإنسان، إذن لا بد من أن يأتي منه فعل الخير وفعل الشر. وعليه فالخير وعلى وفق المنظور الإنساني هو "ما يوافق غرضه ويلائم طبعه ومزاجه"، والشر وعلى وفق المنظور ذاته "ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ولا مزاجه"(٢٣٤). لذا فإن التفريق بين ما هو خير وما هو شر إنما يتحقق وعلى وفق منطق إنساني بمعنى أنه يتخذ من الإنسان قياساً لهذا التفريق.

ومما هو جدير بالذكر فإن ابن عربي يميز بين الخير العرضي الذي لا يوجد إلّا في الأشياء (الأجسام) بصورة عامة، وبين الخير العرضي عند الإنسان بصورة خاصة وتُطلق عليه تسمية (الخير النسبي) (الإضافي)، وهــو ذو اتجاهين: اتجاه عام يكون فيه خيراً لواحد وشراً لآخر بالقياس إلى شــيء مــا. إذ تقدم النفــس هنا كقــوة مسيطرة علــى الجسد فهي مطبوعــة بالقــوة لا بالفعل على حب الخير وتحقيــق الكمال، وعندئذ يصبــح الخير في النفس وكأنه أمر ذاتــي، ويصبح الإنسان المتكون من نفســ وجسد أكثر ميــلاً إلى الخير منه إلى الشر مع ما يبدو عليه من ميل إلى الشــر، إلّا أن طبيعــة الخير هــي الغالبة عليــه[٢٣٥]. وإذا صح التعبير جاز لي القول: إن الخير هو صفة للإنسان وإن الشر هو فعله (فعل له). بينما الشــر العرضي(النسبي)، في تصور ابــن عربي فهو الشر الحادث بالعرض (بالاتفاق) و(المصادفة) نظير ما لنا من حرية اختيار وما يصدر عنا مــن أفعال مذمومة يمكــن مقاومتها، وما يصيبنا مــن آلام وغموم يمكن تجاوزها[٢٣٦].

وهنــا أخلصُ إلى القــول مما تقدم إلى أن الإنســان هو مقياس الخير والشــر. يحكم وعلــى وفق طبيعته واستعــداده الخاص به، فيرى الخير كل الخــير في شيء أو حادثة أو فعل، مما يلائــم طبعه، ويوافق غرضه، ويحقــق هواه، ويرى الشــر كل الشر في كل مــا لا يوافق غرضه، ولا يلائم طبعه، ولا يحقق هواه. فالنظرة الإنسانية للخير والشر هي نظرة نفعية.

الهوامش والمصادر

١. الحسين بن الأهذل اليمني، كشف الغطاء عن حقائق التوحيد والرد على ابن عربي الفيلسوف المتصوف، نشر د.أحمد بكير، مطبعة الاتحاد التونسي للشغل، تونس ١٩٦٤، ص ٢-٣؛ ود.محمود قاسم، محيي الدين ابن عربي وليبنتز، ط١، ملتزم الطبع والنشر مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٧٢، ص ١ــ٣.

٢. إبراهيم بن عبد الله القارئ البغدادي، مناقب ابن عربي، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي، بيروت ١٩٥٩، ص ٢٢-٢٣ وص٣١ وص٣٥.

٣. ولمزيد من التفصيلات يراجع: د. أبو العلا عفيفي، مقالة (من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية)، مجلة كلية الآداب، القاهرة ١٩٣٣، المجلد الأول.

٤. للتفصيلات، انظر: د. نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٩، الفصل الخامس، ص ١٥٣ ــ ١٥٦ و١٧٨ ــ ١٨٠؛ ود. نظلة أحمد نائل الجبوري، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام ــــ دراسة ونقد، ط١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١، ص

٢١ ــ ٢٥.

٥. أيضاً، ص ١٢٣ ــ ١٢٩ و١٦٠.

٦. انظر: د. توفيق الطويل، بحثه (فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٧٩.

٧. فعندما توجهت أنظار المتصوفة إلى الاطلاع على الفلسفات والمذاهب المختلفة وعندما امتزج التصوف بالفلسفة وظهر التصوف الفلسفي اتجه فلاسفة التصوف إلى التأويل الرمزي كوسيلة للجمع والتوفيق بين العقائد الدينية المعتمدة على نصوص الشرع والمذاهب والنظريات المختلفة التي استمدوها من الفكر الأجنبي. وعبر هذا التأويل الرمزي لنصوص الشريعة الظاهرة استطاع فلاسفة التصوف التوغل منه إلى أعماق العقائد الدينية الإسلامية بغية التوفيق بينها وبين النتائج الفلسفية الصوفية التي توصلوا إليها عبر مذاهبهم وتتلازم معها. وقد اعتمد فلاسفة التصوف على الفكر الأجنبي، وخصوصاً على الأفلاطونية التي ترى «أن المعرفة الحقة اليقينية لا تدرك إلّا بالتأمل الباطني العميق والمجاهدة النفسية» ولهذا قرر فلاسفة التصوف أن «الوقوف على ظاهرة نصوص الشرع حجاب يمنع من الوصول إلى حقائق الأمور، وأن العلم الظاهر يداخله الظن والشك والمشاهدة ترفع الظن وتزيل الشك». فما كان من الفقهاء وأرباب النظر إلّا الازدراء من موقف فلاسفة التصوف هذا باعتمادهم المباشر على التأويل الرمزي فأطلقوا عليهم اسم غلاة الصوفية لأن التأويل «لا يلتزم بقواعد اللغة ودليل العقل والشرائط التي وضعها له العلماء»، ولهذا كان التأويل «وسيلة لهدم الدين ودك معاقله» لأنه أصبح

الطريق إلى إسقاط الشرعية الواجبة على المسلم ومن ثم المزج والخلط والتوفيق بين الأفكار المختلفة والعقائد المتباينة من يهودية ومسيحية وأفلاطونية وبين العقائد الإسلامية وعند ذلك ظهر جميعه «في مزيج ديني فلسفي لا تكاد نتعرف فيه على مصادر الفكر الأصلية إلّا بعناء وجهد». وقد استخدم الحلاج التأويل الرمزي ومن بعده ابن عربي، إذ أصبحت ظاهرة واضحة للفكر الصوفي في الإسلام عموماً. انظر المزيد في التفصيلات: د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٧٤، ص ٦٦-٧٣.

٨. د. أبو الوفا التفتازاني، المدخل إلى التصوف الإسلامي، ط٢، القاهرة ١٩٧٦، ص ٢٤٤-٢٤٥؛ وميغل آسين بلاثيوس، ابن عربي – حياته ومذهبه، نشره: عبد الرحمن بدوي، الكويت ١٩٧٩، ص ٢٦٢.

٩. نشره: د. أبو العلا عفيفي، بيروت ١٩٤٦.

١٠. محيي الدين بن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦١، ص ٤٣ ــ ٤٤.

١١. محيي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، حيدر آباد ١٩٤٨.

١٢. وللتفصيلات، انظر: د. نظلة أحمد الجبوري، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ط٢ (منقحة ومزيدة)، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٨، ص ١٤٣ – ١٦١؛ وانظر ثبت مفصل بالمصطلحات الصوفية لابن عربي: ص ١٩٦ – ٢٠٣، وثبت بالمصطلح الفردي ص ٢٢٢ – ٢٢٨، وثبت بالمصطلح الثنائي ص ٢٣٨.

١٣. انظر: د. نظلة، معجم نصوص المصطلح الصوفي، ص ١٤٧ و١٥٥ و١٥٩ و١٦٠.

١٤. أيضاً، ص ١٤٧ و١٥١ و١٥٨ و١٥٩.

١٥. أيضاً، ص ١٤٦ ــ ١٦٠ و١٦٦.

١٦. أيضاً، ص ١٥٨.

١٧. انظر: د. محمد مصطفى حلمي، بحثه (كنوز في رموز)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي) القاهرة ١٩٦٩، ص ٣٧ ــ ٤٨؛ ود. زكي نجيب محمود، بحثه (طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان (ترجمان الأشواق)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، ص ٦٩ ــ ٩٤.

١٨. انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٧٤ ــ ٧٩.

١٩. انظر: محيي الدين بن عربي، لطائف الأسرار، نشره: أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦١، ص ٣٥.

٢٠. انظر: محمد مصطفى حلمي، بحثه (كنوز في رموز)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٣٧ ــ ٤٨؛ وزكي نجيب محمود، بحثه (طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان ترجمان الأشواق)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٦٩ ــ ٩٤.

٢١. للتفصيلات، انظر: محيي الدبن بن عربي، ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، نشره: د. محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة ١٩٦٨، ٤ ــ ٥.

٢٢. انظر: محمد مصطفى حلمي، بحثه (كنوز في رموز)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٤٩؛ وزكي نجيب محمود،

بحثه (طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان ترجمان الأشواق)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٧٣.

٢٣. انظر: محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، بيروت (د.ت)، ج١، ص٥١ ـ ١٢٦.

٢٤. انظر: محيي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الجلالة)، حيدر آباد ١٩٤٨، ج١، ص ٦.

٢٥. انظر: محيي الدين بن عربي، شجرة الكون، القاهرة ١٣٤٣هـ، ص ٣؛ وللتفصيلات، انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الميم والواو والنون)، ج١، ص ١ ــ ١٥.

٢٦. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الجلالة)، ج١، ص ٦؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج١، ص ١٠٤.

٢٧. انظر: محمد مصطفى حلمي، بحثه (كنوز في رموز)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص٤٩ ـــ ٥٢؛ وزكي نجيب محمود، بحثه (طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان ترجمان الأشواق)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٩٧ ــ ٩٩؛ وللتفصيلات، انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الألف)، ج١، ص ٤ ــ ٦؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الإسرا)، ج١، ص ٢٩ و٧٢، وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٣، ص ١٦٦ و٢٨٨ و٦٠٣.

٢٨. انظر: ابن عربي، شجرة الكون، ص ٣.

٢٩. انظر: محيي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، بيروت ١٩٦١، ص ١١٥.

٣٠. محيي الدين بن عربي، إنشاء الدوائر، ط ليدن ١٣٣٦هـ، ص ٢٢.

٣١. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٢، ص ٣٨٨.

٣٢. أيضاً، ج٢، ص ٣٨٨.

٣٣. أجناس كولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، نشره: د. محمد يوسف موسى ود. علي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، ط٢، دار الكتاب العربي، القاهرة (د.ت)، ص ١٨٧.

٣٤. د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية ــ منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٦، ج٢، ص ١٩.

٣٥. د. عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ط١، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٥، ص ١٩.

٣٦. د. عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية، ص ٧٢ ــ ٧٣.

٣٧. أيضاً، ص ٦٦ ــ ٧٣.

٣٨. أبو بكر الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوف، نشره: محمود أمين النواوي، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٠٥.

٣٩. انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص ١٠٩ و١١٤ ــ ١١٥.

٤٠. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الإسرا)، ج١، ص ٢ ــ ٣ و٩١.

٤١. القرآن الكريم: سورة فصّلت /آية ٥٣؛ وسورة العلق/ آية ١ ــ ٥؛ وسورة النحل/ آية ٧٨؛ وسورة الرحمن/ آية ٣ و٤؛

وسورة النساء/ آية١٣؛ وسورة آل عمران/ آية٤٨؛ وسورة الكهف/ آية ٦٥؛ وسورة البقرة/ آية ٢٦٩؛ وسورة فصلت/ آية٤٢؛ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج١، ص ٢٧٩ ــ ٢٨٠.

٤٢. القرآن الكريم: سورة الأعراف/ آية ٥٧ و٥٨؛ وسورة الرعد/ آية ١٥؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص ١٧٢.

٤٣. القرآن الكريم: سورة الحج /آية ٣٢ و٣٣ و٥٨؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص ١٠٩.

٤٤. القرآن الكريم: سورة لقمان / آية١٦؛ وسورة البقرة/ آية ٧٤؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص ١١٤ ــ ١١٥.

٤٥. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص ١٠٦ و١٠٧ و١٢٢؛ وابن عربي: فصوص الحكم، نشره: د. أبو العلا عفيفي، بيروت ١٩٤٦، ج١، ص ٩٤.

٤٦. للتفصيلات، انظر: محيي الدين بن عربي، تفسير ابن عربي، القاهرة (د.ت)، ج١، ص ٧٢ ــ ٧٣.

٤٧. القرآن الكريم: سورة الرحمن / آية ١ و٢؛ وللتفصيلات، انظر: ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج٣، ص ٦.

٤٨. القرآن الكريم: سورة البقرة/ آية ٨٧ ــ ١٠١؛ انظر: ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج١، ص ٥١.

٤٩. القرآن الكريم: سورة مريم/ آية٥٧؛ وسورة محمد/ آية٣٥؛ انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٧٥.

٥٠. القرآن الكريم: سورة الرحمن/ آية١٩ و٢٠؛ انظر: ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج٢، ص ٢٨٠.

٥١. القرآن الكريم: سورة آل عمران/ آية ١٩١؛ انظر: ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج١، ص ١٤١.

٥٢. القرآن الكريم: سورة الفجر/ آية ٢٩ و ٣٠؛ انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٩٢.

٥٣. القرآن الكريم: سورة الشمس/ آية ٩ و ١٠؛ انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص ١١٩.

٥٤. القرآن الكريم: سورة الرحمن/ آية ١-٩؛ سورة الأنبياء/ آية ٤٧؛ وسورة الحجر/ آية ٢١؛ وسورة الشورى/ آية ٢٧؛ انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٣، ص ٦.

٥٥. القرآن الكريم: سورة البقرة / آية ١٦٣ و ١١٥؛ وسورة المائدة/ آية ٤٨؛ وسورة ص/آية؛ ٢٦ وسورة النساء/ آية ١١٦؛ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص ١٠٦ و ١٠٧.

٥٦. القرآن الكريم: سورة النساء/ آية ٨٠؛ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٤، ص ١٢٢.

٥٧. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب المسائل)، ج٢، ص ٣٦؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي، (كتاب الجلالة)، ج١، ص ٤.

٥٨. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج٢، ص ١١.

٥٩. انظر: ابن عربي، رسالة روح القدس، دمشق ١٩٦٤، ص ١٣؛ وابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٥٢.

٦٠. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة في سؤال)، ج١، ص ٣.

٦١. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، أنشاء الدوائر، ص ٨ و ٢٤ و ٣١؛ وابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٦٠ و ١٣١.

٦٢. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ١٣٣ و ٥٢؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي)، ج ١، ص ٦ ــ ٧.

٦٣. انظر: أبو طالب المكي، علم القلوب، القاهرة ١٩٣٢، ص ١٣٧.

٦٤. ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ١١٣ و ١٩٢ و ١٢٢.

٦٥. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج ٢، ص ٢٠.

٦٦. ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢٠.

٦٧. ابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي)، ج ١، ص ٢.

٦٨. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التجلّيات)، ج ٢، ص ١٩.

٦٩. انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ١١٥ و ١٧ و ٣٠.

٧٠. انظر: محيي الدين بن عربي، لطائف الأسرار، (تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك)، نشره: أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦١، ص ٦٤ و ١١٥.

٧١. انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٣٧.

٧٢. أيضاً، ص ١٨٤.

٧٣. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الإسرا)، ج ١، ص ٣٣.

٧٤. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ١٢٢ و٨٥ و١٨٢.

٧٥. انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١٦٨.

٧٦. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب المسائل)، ج٢، ص ٣٣ ــ ٣٤؛ وابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص ٢٠ و٨٦ و١١٦.

٧٧. انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٦١ و٦٤؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الجلالة)، ج١، ص ٤.

٧٨. انظر: الحارث المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، نشره: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة (د.ت)، ص ١٥٧؛ وسهل التستري، تفسير القرآن، القاهرة ١٣٢٩هـ، ص ٣ ــ ٤؛ وأبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت (د.ت)، ج١، ص ٢٨٤؛ وعبد الحق بن سبعين، رسائل ابن سبعين، نشره: د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة (د.ت)، ص ١٧٥ و١٨٨.

٧٩. انظر: عبد الرحمن السُّلّمي، طبقات الصوفية، نشره: نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٥٣، ص ٣٢٠ ــ ٣٢١ و١٣؛ والغزالي، الأربعين، ص ٦٧.

٨٠. انظر: محيي الدين بن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ليدن ١٣٣٦هـ، ص ١٧١ و١٧٧.

٨١. ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج٢، ص٥٢.

٨٢. انظر: ابن عربي، التدبيرات الإلهية، ص ٢٢١.

٨٣. انظر: د. نظلة، معجم نصوص المصطلح الصوفي، ص ١٤٩.

٨٤. انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ١٩١.

٨٥. انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١١٨؛ وابن عربي، التدبيرات الإلهية، ص ١١٤.

٨٦. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ١٧٣ و١٧٥ و١٨٩.

٨٧. انظر: ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص ٢٢٢.

٨٨. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٢، ص ٦٥٣؛ وآسين بلاثيوس، ابن عربي ـ حياته ومذهبه، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

٨٩. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٣٥؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الأنوار)، ج١، ص ٧ ـ ٨.

٩٠. انظر: محمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليبنتز، ص ١٨٦.

٩١. ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب اصطلاح الصوفية)، ج٢، ص ٩.

٩٢. انظر: ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص ١٢١.

٩٣. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب المسائل)، ج٢، ص ٢٨.

٩٤. انظر: ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٣ ـ ٤.

٩٥. انظر: محيي الدين بن عربي، الوصايا، دمشق ١٩٥٦، ص ٨.

٩٦. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي)، ج١، ص ٣.

٩٧. انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي ومذهبه، ص ٢٢٩ و٢٣١ و٢٣٣.

٩٨. للتفصيلات، انظر: محمود قاسم، ابن عربي وليبنتز، ص ٤٢١ ـ ٢٥٠ و٢٦٨ ـ ٢٩٤.

٩٩. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١١٣؛ وابن عربي، التدبيرات الإلهية، ص ٢١١.

١٠٠. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج٢، ص٢٦.

١٠١. انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي ـ حياته ومذهبه، ص ٢٢٤؛ ود. إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، القاهرة ١٩٧٥، ص ١٣٩ و١٤١.

١٠٢. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ١٢٥.

١٠٣. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الأسفار)، ج٢، ص ٥٠.

١٠٤. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٢١٥.

١٠٥. أيضاً، ج١، ص ١٢٢. ٩٥.

١٠٦. للتفصيلات، انظر: د. محمد غلّاب، بحثه (المعرفة عند محيي الدين بن عربي)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٩٢ ـ ٢٠٤.

١٠٧. انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي ـ حياته ومذهبه، ص ٢١٢.

١٠٨. القرآن الكريم: سورة الأعراف/ آية ١٧٢.

١٠٩. ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١١٩.

١١٠. انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي ـ حياته ومذهبه، ص ٢٢٤؛ وللتفصيلات، انظر: د. محمد غلاب، بحثه (المعرفة عند

محيي الدين بن عربي)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٢٠٢ ــ ٢٠٦.

١١١. انظر: د. نظلة، فلسفة وحدة الوجود، ص ١٧٨ ــ ١٨٠.

١١٢. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الألف)، ج ١، ص ٤ ــ ٦؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي، (كتاب الإسرا)، ج ١، ص ٢٩ و٧٢.

١١٣. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٣، ص ١٦٦ و٢٨٨ و٦٠٣.

١١٤. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج٢، ص ٣١؛ وابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٣٣.

١١٥. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٢٤ ــ ٢٥ و٨٥.

١١٦. انظر: ابن عربي، الوصايا، ص ١٢؛ وابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٨٥ و٤٩.

١١٧. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٤٩.

١١٨. أيضاً، ج ١، ص ١٠٤ ــ ١٠٥ و١٢٤.

١١٩. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي)، ج ١، ص ١٠ ــ ١١.

١٢٠. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الأحدية)، ج ١، ص ٢ ــ ١٣؛ وانظر: الشعراني، الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٢٩.

١٢١. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ١١٠ و٢٣

و ٦١ و ٢١١؛ وعفيفي، بحثه (الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٢٠٩ ـ ٢١٩؛ ود. نظلة، فلسفة وحدة الوجود، ص ١٦١ ـ ١٦٣.

١٢٢. محيي الدين بن عربي، ديوان ابن عربي، مكتبة المثنى، بغداد (د.ت)، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤؛ وللتفصيلات، انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٦ و١٨ و٨١ و٦٨ و٣٣ ـ ٣٧ و٤٦.

١٢٣. انظر: د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٦٦، ص ٥٠٣.

١٢٤. ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ٢٦٥ و١٦٩.

١٢٥. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٢٩.

١٢٦. أيضاً، ج١، ص ٣٠.

١٢٧. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٢٩ و٥٣؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة في سؤال)، ج١، ص ١ ـ ٢. وللاطلاع على تفصيلات نظرية الفيض وفقاً لفلاسفة الإسلام، انظر: د. نظلة، فلسفة وحدة الوجود، ص ٨٨ ـ ١١١؛ ود. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٢٦٥ ـ ٢٧٢.

١٢٨. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٢٩.

١٢٩. محمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليبنتز، ص ١٥٦ ـ ١٥٧؛ وللمقارنة، انظر: التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

١٣٠. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٣٣ ـ ٣٧ و٤٦؛ وللتفصيلات، انظر: ابن عربي، شجرة الكون، ص ٣٠ ـ ٣١؛ وابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٣٢ ـ ٣٣.

١٣١. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج٢، ص ١٦؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب المسائل)، ج٢، ص ٢٧.

١٣٢. انظر: ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢٢؛ ومحيي الدين بن عربي، عقلة المستوفز، ليدن ١٣٣٦ﻫ، ص ٤٨.

١٣٣. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٩٢ و٢٧؛ ود. إبراهيم مدكور، بحثه (وحدة الوجود بين ابن عربي وسبينوزا)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٣٧١ والبحث كله.

١٣٤. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب المسائل)، ج٢، ص ١١ و١٢؛ وابن عربي، عقلة المستوفز، ص ٥١.

١٣٥. انظر: د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: د. كمال اليازجي، بيروت ١٩٧٤، ص ٣٤٢ ــ ٣٤٣.

١٣٦. انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج١، ص ١١٩ ــ ١٢٠.

١٣٧. انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٢٦ و٥٤ و٦٤ و١٠٦ و١٢٠.

١٣٨. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٨٥.

١٣٩. انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٥٦ و٥٨ و٩٠ ــ ٩١ و٩٣ و١١٦.

١٤٠. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٨١.

١٤١. للتفصيلات، انظر: د. نظلة، فلسفة وحدة الوجود، ١٦٣ ــ ١٧٢.

١٤٢. انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ١٨٩ و٢٦.

١٤٣. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٧ و٤٨؛ وعبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، الكويت ١٩٧٦، ص ٦٧.

١٤٤. ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٦١ و٦٢ و١٢٠ و١٣٤.

١٤٥. ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٢٦.

١٤٦. ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص ٢٦ و٢٧.

١٤٧. ابن عربي، رسائل ابن عربي (رسالة الانتصار)، ج٢، ص ٤.

١٤٨. انظر: ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ٣٠؛ وابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٢٦ و٥٤ و٦٤ و١٢٠.

١٤٩. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ١٠ و٨١ و١٢٦؛ وعفيفي، بحثه (الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٢١٧ ـــ ٢٢٠.

١٥٠. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٨ ـــ٩.

١٥١. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج١، ص ٢٦١ ـــ ٢٦٤ و١٤٨ ـــ ١٤٩ و١٣١ ـــ ١٣٢.

١٥٢. أيضاً، ج١، ص ٥١ ـــ ١٢٦.

١٥٣. ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٤٤.

١٥٤. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص١١٣.

١٥٥. أيضاً، ج١، ص ١١٣ ـــ ١١٤.

١٥٦. انظر: مذكور، بحثه (وحدة الوجود بين ابن عربي

وسبينـوزا)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ٣٧٢ ــ ٣٧٤؛ وللتفصيـلات، انظر: ابن عربـي، فصوص الحكم، ج١، ص ٢٢٥ ــ ٢٢٦ و٢٨٤ ــ ٢٨٩.

١٥٧. ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٤٣ ــ ٤٤.

١٥٨. انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي ــ حياته ومذهبه، ص ٢٦٧.

١٥٩. محيي الدين بن عربي، روح القدس في محاسبة النفس، دمشق ١٩٦٤، ص ٩٤ ــ ٩٥.

١٦٠. انظر: ابن عربي، شجرة الكون، ص ٩ ــ ٢٣.

١٦١. للاطلاع علـى تفصيلات نظرية الإنسـان الكامل في الفكر الصـوفي في الإسلام عموماً، ولدى الحـلاج خصوصاً، انظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣٠٠ ــ ٣١٢.

١٦٢. انظـر: ابن عربي، فصوصـ الحكم، ج١، ص ٧ و٤٨ و١١ ــ ١٢.

١٦٣. أيضاً، ج١، ص ١٢.

١٦٤. أيضـاً، ج١، صـ ١٢ ـــ ٣٩. وحول استخـدام ابن عربي للكلمة، انظر: د. أبو العلا عفيفي، بحثه (نظريات الإسلاميين في الكلمة)، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٣٤.

١٦٥. انظر: ابن عربـي، فصوص الحكم، ج١، ص ٢١٤ و٦٣ ــ ٦٤؛ وابـن عربـي، رسائل ابن عربي (رسالـة الأنوار)، ج١، ص ١٦ ــ ١٧.

١٦٦. انظـر: ابن عربي، شجرة الكون، ص ٩ ــ ٢٣؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٣، ص ٢٢.

١٦٧. للتفصيـلات، انظر: ابن عربي، فصوصـ الحكم، ج١، ص ٣٢١ ــ ٣٢٢.

١٦٨. أيضاً، ج١، ص ٣٢١ ــ ٣٢٢.

١٦٩. انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٢، ص ١١؛ وابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٤٨ و١٢٦ و١٢٩.

١٧٠. د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٣١٧.

١٧١. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب اصطلاح الصوفية)، ج٢، ص ٩.

١٧٢. أيضاً، ج٢، ص ١٤٤.

١٧٣. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب اصطلاح الصوفية)، ج٢، ص ٣؛ و(رسالة الانتصار)، ج٢، ص ٦؛ و(رسالة الأنوار)، ج١، ص ١٨.

١٧٤. القرآن الكريم: سورة الرحمن/آية ٢٩.

١٧٥. انظر: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ٢٧.

١٧٦. ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٩٤.

١٧٧. انظر: ابن عربي، الوصايا، ص ١٢٧؛ وابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ١٩٤ و٢١٧ و١٨٣.

١٧٨. ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الشاهد)، ج١، ص ٢٠.

١٧٩. انظر: ابن عربي، شجرة الكون، ص ٣٠؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي، (كتاب الأزل)، ج١، ص ٥.

١٨٠. انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١١٦.

١٨١. ابن عربي، شجرة الكون، ص ٢٦.

١٨٢. ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢١.

١٨٣. ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٥٩.

١٨٤. أيضاً، ج١، ص ١٠١ ـــ ١٠٣؛ وابن عربي، الوصايا، ص ١٥.

١٨٥. ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١٦٨.

١٨٦. انظر: ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ١٥ ــ ١٦؛ وابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج٢، ص ٣٩.

١٨٧. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الأزل)، ج١، ص ٢؛ وابن عربي، ترجمان الأشواق، ص١٧٧؛ ومحمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليبنتز، ص ٦٣ و٢٢٥.

١٨٨. ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص ٩٠ و١٨٣.

١٨٩. القرآن الكريم: سورة البقرة/ آية ٣٠.

١٩٠. ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ١٢ ــ ٣٨.

١٩١. القرآن الكريم: سورة البقرة / آية ٣١.

١٩٢. ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٣٢٣ــ٣٢٤؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٢، ص ١١.

١٩٣. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٣، ص ٨.

١٩٤. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٤ و٩ و١٣ و٢١ ــ ٢٢.

١٩٥. للتفصيلات، انظر: عقلة المستوفز، ص ٩٥.

١٩٦. ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ١٨٢.

١٩٧. أيضاً، ص ١٨٢.

١٩٨. انظر: ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ١٨٢؛ وابن عربي، عقلة المستوفز، ص ٩٤ ـــ ٩٥.

١٩٩. انظر: ابن عربي، الوصايا، ص ٢٨.

٢٠٠. ابن عربي، لطائف الأسرار، ص ٧٤.

٢٠١. ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ٦٠.

٢٠٢. انظر: ابن عربي، الوصايا، ص ٩ و ٢٢؛ وابن عربي، عقلة المستوفز، ص ٩٦ و٤٦.

٢٠٣. ولعل هذا الميل إلى تصور الطبيعة في شكل آدمي وإضفاء طابع الشخصية الإنسانية عليها بالتجسيد، ميل قديم له أصوله وجذوره البعيدة في التصورات الميثولوجية في نتاج الشعوب والحضارات القديمة. للتفصيلات، انظر: ه. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، نشره: جبرا إبراهيم جبرا، بيروت ١٩٨٠؛ ود. حسام الآلوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، بيروت ١٩٨١.

٢٠٤. ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٤٨.

٢٠٥. أيضاً، ج١، ص ١١ و٤٩؛ ومحمود قاسم، بحثه (فكرة الإنسان في مذهب ابن عربي)، ضمن كتاب (دراسات فلسفية)، القاهرة ١٩٧٤)، ص ١٤٤ ــ ١٤٥.

٢٠٦. للتفصيلات، انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ١٢ ــ ٣٨ و٤٩ و ٥٠ و٥٥؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٣، ص ١١.

٢٠٧. انظر: ابن عربي، عقلة المستوفز، ص ٩٤.

٢٠٨. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الأزل)، ج١، ص ١٢.

٢٠٩. ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب التراجم)، ج٢، ص ١٠.

٢١٠. ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص ٦٠.

٢١١. ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ١٣.

٢١٢. ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ٥٠.

٢١٣. ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٩.

٢١٤. ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الإسرا)، ج١، ص ٢.

٢١٥. وللاطلاع على تفصيلات المعراج الصوفي وصوره في مؤلفات ابن عربي، انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الإسرا)، ج١، ص ١ ـ ٩٢؛ وابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج٣، ص ٥٢ ـ ٥٧.

٢١٦. للتفصيلات، انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي ـ حياته ومذهبه، ص ١٩٨ ـ ٢٠١.

٢١٧. للتفصيلات، انظر: د. آرنولد نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٥١، ص ١٣٢ ـ ١٣٦.

٢١٨. انظر: آسين بلاثيوس، ابن عربي ـ حياته ومذهبه، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

٢١٩. أيضاً، ص ١٩٧.

٢٢٠. انظر: ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص ١٤.

٢٢١. انظر: محمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليبنتز، ص ٨١.

٢٢٢. أيضاً، ص ٧٣ و٧٤.

٢٢٣. أيضاً، ص ٧٣ و٧٨ و٨١.

٢٢٤. أيضاً، ص ٧٦ ـ ٨٥.

٢٢٥. أيضاً، ص٨١ و٧٤.

٢٢٦. انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب الوصية)، ج٢، ص٤.

٢٢٧. د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

٢٢٨. أيضاً، ص ٤٢٩.

٢٢٩. أيضاً، ص ٤٣٢ و٤٣٣ ـ ٤٣٤.

٢٣٠. الطويل، بحثه (فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ١٦٦.

٢٣١. د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥.

٢٣٢. انظر: محمود قاسم، محيي الدين بن عربي وليبنتز، ص ١٦٥ ـ ١٦٦ و١٦٩ و١٧٥.

٢٣٣. انظر: ابن عربي، شجرة الكون، ص ٨.

٢٣٤. ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص ١١٨.

٢٣٥. انظر: محمود قاسم، محي الدين بن عربي وليبنتز، ص ٧٤ و٧٥ و٨٠ و٩٨ و١٠٢.

٢٣٦. انظر: الطويل، بحثه (فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي)، ضمن (الكتاب التذكاري لابن عربي)، ص ١٨٦.

الخاتمـــــــــة

هكــذا اختص الله سبحانه رجــالاً من عباده بعنايتــه، فجعل حياة قلوبهــم على محبتــه، ونــوّر أرواحهــم بذكــره، ورهّــفّ مشاعرهم بمناجاته، فهم أصفيــاؤه وأولياؤه، وأولئك الذين قال بحقهم: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾. فهم المحبون الذائقون العارفون الفانون الباقون، السالكون في طريقه، السائحــون في معرفته، المُحققون لعلمه، المستغرقون في ذاته، الهائمون في حبه، الملقبون بـــ (السلاطين).

ذاقــوا فعرفوا، تواجدوا من حبهــم، ففنوا وبقوا، به وفيه وله ومعه عــزّ وجلّ؛ فكان (سلطان العارفين) أبو يزيــد البسطامي (ت ٢٦١هـ) والشيــخ الأكــبر محيي الدين بن عربــي (ت٦٣٨هــ)، وكان (سلطان العاشقين) عمر بن الفارض (ت٦٣٢هـ).

فبلفظ السلطان اجتمعوا وتوحدوا، وبألفاظ العشق والمعرفة تباينوا وتفرقوا؛ فوصل مــن وصل إلى مقام العشق فكان عاشقاً، ووصل من وصــل إلى مقــام المعرفة فكان عارفــاً، على الرغم مــن تباعدهم زماناً ومكاناً، فصار هذا سلطاناً في عشقه وصار ذاك سلطاناً في معرفته.

ممــا يدل على كــون لفظ أو مفهــوم (السلطان) لم يكــن مصطلحاً صوفيــاً، ولكنــه صفة أُطلقــت على من وصــل إلى مقــام العشق قلباً

وروحاً، ومقام المعرفة حقيقةً وفناءً؛ فبالعشق والمعرفة حققوا سفرهم الروحي للمثول في الحضرة الإلهية. فكان حبهم للذات الإلهية مقدمة لمعرفته سبحانه، وكانت معرفته سبحانه نتيجة لحبه عزّ وجلّ. وعندئذ لم يعد مستغرباً حينما يقيم الصوفي حياته الروحية على الحب والمعرفة.

لـذا صاغوا المفاهيم والمصطلحات، الرموز والإشارات دلالة على أحوالهم، وعلى مضمون تجاربهم، في عبارات نثر، أو في أبيات نظم، أو في عبارات نـثر وأبيات نظم؛ فتميز سلطـان العارفين (البسطامي) بالتعبـير النـثري، في (شطحاتـه الصوفية) المعبر عن حبـه لله في حياته الروحيـة بمـا تضمنته مـن أقوال وجمـل لغوية دقيقـة وعميقة. وتميز سلطـان العاشقـين ابن الفارضـ بالتعبير الشعـري وتوظيف عبارات المتغزلـين رمزياً في الحـب الإلهي لتغدو الغزليـات والخمريات ماهية شعره الصوفي في العشق الإلهي في الإسلام، بينما تميز سلطان العارفين ابن عربي بنثره الدقيق العميق وبشعره الغزلي الرقيق معاً.

فوصلـوا إلى ما وصلوا إليه من خـلال التعبير عن حياتهم الصوفية ومعاناتهم الوجدانية وحبهم لله سبحانه، فتحددت مقاماتهم وتبينت مكاناتهـم في التراث الصوفي في الإسلام، بعد تحديد زمانهم الحقيقي والمفترضـ رغم تغير الأمكنة والأزمنـة؛ فتحولت قبورهم إلى أضرحة وتحولت أضرحتهم إلى مزارات للمريدين ولسالكي الطريق الصوفي، على تباعد أزمنتهم وأمكنتهم.

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب.

(أ)

ـــ القرآن الكريم.

ابن الأهدل، الحسين اليمني:

ـــ كشف الغطاء عن حقائق التوحيد والرد على ابن عربي الفيلسوف المتصوف، نشر د. أحمد بكير، مطبعة الاتحاد التونسي للشغل، تونس ١٩٦٤.

ابن تغري بردي، جمال الدين أبي المحاسن يوسف:

ـــ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة (دار الكتب)، القاهرة (د.ت).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن محمد الشافعي:

ـــ لسان الميزان، ط ١، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند (د.ت).

ابن خلدون، عبد الرحمن:

ـــ شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق ودراسة: محمد بن تاويت الطنجي، ط١، إسطنبول ١٩٥٧.

ـــ مقدمة ابن خلدون، ط١، دار القلم، بيروت، ١٩٧٨.

ابن خلكان، أبو العباس ابن أبي بكر:

ـــ وفيات الأعيان، بيروت ١٩٧٠.

ابن سبعين، عبد الحق:

ـــ رسائل ابن سبعين، نشره: د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة (د.ت).

ابن عربي، محيي الدين:

ـــ إنشاء الدوائر، ليدن ١٣٣٦هـ.

ـــ التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ليدن ١٣٣٦هـ.

ـــ ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦١.

ـــ تفسير ابن عربي، القاهرة (د.ت).

ـــ ديوان ابن عربي، مكتبة المثنى، بغداد (د.ت).

ـــ ديوان ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦١.

ـــ ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، نشره: د. محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة ١٩٦٨.

ـــ رسائل ابن عربي، حيدر آباد ١٩٤٨.

ـــ روح القدس في محاسبة النفس، دمشق ١٩٦٤.

ـــ شجرة الكون، القاهرة ١٣٤٣هـ.

ـــ عقلة المستوفز، ليدن ١٣٣٦هـ.

ـــ الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت (د. ت).

ـــ فصوص الحكم، نشره: د. أبو العلا عفيفي، بيروت ١٩٤٦.

ـــ لطائف الأسرار (تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك)، نشره: أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦١.

ـــ الوصايا، دمشق ١٩٥٦.

ابن العماد، وأبو الفلاح عبد الحي:

ـــ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت (د.ت).

ابن غالب، جمعة رشيد:

ـــ ديباجة الديوان من شرح ديوان ابن الفارض من شرحي البوريني والنابلسي، القاهرة ١٣١٠ هـ.

ـــ شرح ديوان ابن الفارض، ديباجة الديوان، للشيخ علي سبط الشاعر، تصحيح: محمد عبد الكريم النمري، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣.

ابن الفارض، عمر:

ـــ ديوان ابن الفارض، نشره: د. فوزي عطوي، بيروت ١٩٦٩.

ـــ ديوان ابن الفارض، نشره: د. إبراهيم السامرائي، عمّان ١٩٨٥.

ـــــ ديوان ابــن الفارض، نشره: مهــدي محمد ناصــر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٥.

آسين بلاثيوس، ميغل:

ـــ ابــن عربي ـــ حياته ومذهبه، ترجمــة: عبد الرحمن بدوي، الكويت ١٩٧٩.

الأصبهاني، أبو نعيم:

ـــ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط١، مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٣٨.

الأعسم، د. عبد الأمير:

ـــ المصطلح الفلسفي عند العرب، ط١، بغداد ١٩٨٥.

الآلوسي، د. حسام:

ـــ من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، بيروت ١٩٨١.

الأنصاري، عبد الله الهروي:

ـــ منازل السائرين، ترجمة: روان فرهادي، ١٣٥٥هـ.

الأهواني، د. أحمد فؤاد:

ـــ ابن سينا، ط٢، القاهرة (د.ت).

(ب)

بدوي، الدكتور عبد الرحمن:

ـــ الإنسان الكامل في الإسلام، الكويت ١٩٧٦.

ـــ تاريخ التصوف الإسلامي، ط١، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٥.

ـــ شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة ١٩٤٦.

ـــ شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامي)، ط٢، الكويت ١٩٧٦.

البغدادي، أبو القاسم الجنيد:

ـــ رسائل الجنيد، نشره: د. علي حسن عبد القادر، لندن ١٩٦٢.

البغدادي القارئ، إبراهيم بن عبد الله:

ـــ مناقب ابن عربي، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي، بيروت ١٩٥٩.

(ت)

التستري، سهل:

ـــ تفسير القرآن، القاهرة ١٣٢٩هـ.

التفتازاني، د. أبو الوفا:

ـــ مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط٢، القاهرة ١٩٧٦.

(ج)

الجنيد البغدادي، أبو القاسم:

ـــ رسائل الجنيد، نشره: د. علي حسن عبد القادر، لندن ١٩٦٢.

الجيلي، عبد الكريم:

ـــ الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة ١٩٦٣.

(ح)

الحفني، الدكتور عبد المنعم:

ـــ معجم مصطلحات الصوفية، بيروت ١٩٨٠.

الحلّاج، الحسين بن منصور:

ـــ ديوان الحلاج، نشره: د. كامل مصطفى الشيبي، ط٢، دار آفاق عربية، بغداد ١٩٨٤.

حلمي، د. محمد مصطفى:

ـــ ابن الفارض سلطان العاشقين، طبعة مصر، القاهرة ١٩٦٣.

ـــ ابن الفارض والحب الإلهي، ط١، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١؛ وط٢، دار المعارف، القاهرة (د.ت).

(د)

ديورانت، ول:

ـــ قصة الحضارة، (مجلدات ١ـــ٤ وأجزاء١ـــ١٦)، نشره: د. زكي نجيب محمود ومحمد بدران، القاهرة ١٩٥٠ـــ١٩٥٩.

(ذ)

الذهبي، محمد حسين:

ـــ التفسير والمفسرون، ط١، القاهرة ١٩٦١.

(ز)

الزرقاني، محمد عبد العظيم:

ـــ مناهل العرفان في علوم القرآن، ط٣، القاهرة ١٣٧٢هـ.

(س)

السرّاج، أبو نصر الطوسي:

ـــ اللُّمع، نشره: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة ١٩٦٠.

السُلّمي، أبو عبد الرحمن:

ـــ طبقات الصوفية، نشره: نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٥٣.

السهلّجي:

ـــ النور من كلمات أبي طيفور، نشره: د. عبد الرحمن بدوي، كتاب (شطحات الصوفية)، الكويت ١٩٧٦.

(ش)

شرف، الدكتور محمد جلال:

ـــ أعلام التصوف في الإسلام، الإسكندرية ١٩٧٦.

ـــ التصوف الإسلامي ومدارسه، الإسكندرية ١٩٧٤.

الشعراني، عبد الوهاب:

ـــ الطبقات الكبرى، ط١، القاهرة ١٩٥٤؛ وطبعة القاهرة (د.ت).

الشيبي، الدكتور د. كامل مصطفى:

ـــــ صفحات مكثفة من تاريــخ التصوف الإسلامــي، ط١، دار المناهل، بيروت ١٩٩٧.

(ع)

عبد الخالق، محمود:

ـــ شعر ابن الفارض في ضوء النقد الأدبي الحديث، مكتبة الطليعة بأسيوط، القاهرة ١٩٨٠.

عبد القادر محمود، الدكتور:

ـــ الفلسفة الصوفية في الإسلام، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٦٦.

عرفان عبد الحميد، الدكتور:

ـــ نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، بيروت ١٩٧٤.

عفيفي، الدكتور أبو العلا:

ـــــ التصــوف الثورة الروحيــة في الإســلام، ط١، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٦٣.

(غ)

الغزالي، أبو حامد:

ـــ الأربعين في أصول الدين، نشره: محيي الدين صبري الكردي، ط٢، القاهرة ١٣٤٤هـ.

ـــ إحياء علوم الدين، بيروت (د.ت).

ـــ سر العالمين وكشف ما في الدارين، ط٢، النجف ١٩٦٥.

(ف)

فخري، الدكتور ماجد:

ـــ تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: د. كمال اليازجي، بيروت ١٩٧٤.

فرانكفورت:

ـــ ما قبل الفلسفة، نشره: جبرا إبراهيم جبرا، بيروت ١٩٨٠.

(ق)

القشيري، أبو القاسم عبد الكريم:

ـــ الرسالة القشيرية، نشره: د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة (ج١)١٩٦٦، و(ج٢) (د.ت).

ـــ كتاب المعراج، نشره: د. علي حسن عبد القادر، القاهرة ١٩٦٤.

(ك)

الكاشاني، عبد الرزاق:

ـــ كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، هامش ديوان ابن الفارض بشرحي البوريني والنابلسي، القاهرة ١٣١٠هـ.

الكلاباذي، أبو بكر محمد:

ـــــ التعرف لمذهب أهل التصوف، نشـره: محمود أمين النّواوي، ط ١، دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة ١٩٦٩.

كولد تسيهر، أجناس:

ـــــ العقيدة والشريعة في الإسلام، نشـره: د. محمد يوسف موسى ود. علـي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، ط ٢، دار الكتاب العربي، القاهرة (د.ت).

(م)

المحاسبي، الحارث:

ـــ الرعاية لحقوق الله، نشره: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة (د.ت).

محمد كمال إبراهيم جعفر، الدكتور:

ـــ التصوف طريقاً وتجربةً ومذهباً، القاهرة ١٩٧٠.

محمود قاسم، الدكتور:

ـــ محيـي الدين بن عربـي وليبنتز، ط ١، مكتبـة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٧٢.

مدكور، الدكتور إبراهيم:

ـــ في الفلسفـة الإسلامية ـــــ منهج وتطبيقـه، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٦.

المكي، أبو طالب:

ـــ علم القلوب، نشره: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة ١٩٦٤.

المناوي، عبد الرؤوف:

ـــــ الكواكب الدّريّـة في تراجم السادة الصوفيـة، نشره: محمود حسن ربيع، القاهرة ١٩٣٨.

المهدي، د. جودة محمد أبو اليزيد:

ـــــ بحار الولايـة المحمدية في مناقب أعـلام الصوفية، ط ١، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٨.

(ن)

النابلسي، عبد الغني:

ـــ شرح ديوان ابن الفارض، القاهرة ١٣١٠هـ.

نادر، الدكتور ألبير نصري:

ـــ التصوف الإسلامي، بيروت ١٩٦٠.

نظلة أحمد الجبوري، الدكتورة:

ـــ خصائص التجربة الصوفية في الإسلام ـــــ دراسة ونقد، ط١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١.

ـــــ الفكر الصـوفي ـــــ مقاربات في المصطلـح والمنهج واللغة، ط١ (دار ومكتبـة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت)، المركز العلمي العراقي، بغداد ٢٠١٤.

ـــ فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ط٢، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٩.

ـــ معجـم نصوص المصطلح الصـوفي في الإسلام، ط٢ (منقحة ومزيدة)، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٨.

ـــــ منهـج التأويـل في الفكر الصـوفي، ط ١، مكتبة ابـن تيمية، البحرين ١٩٨٨.

نيكلسون، الدكتور أرنولد:

ـــــ الصوفيــة في الإســلام، ترجمة: نــور الدين شريبــة، القاهرة ١٩٥١.

(هـ)

الهجويري، علي بن عثمان:

ــــ كشف المحجوب، نشره: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت ١٩٨٠.

هلال، الدكتور إبراهيم:

ـــــ التصوف الإسلامي بــين الدين والفلسفــة، ط١، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٥.

ثانياً: البحــوث.

حلمي، د. محمد مصطفى:

ـــــ (كنوز في رموز)، ضمن (الكتــاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي) القاهرة ١٩٦٩.

الطويل، د. توفيق:

ـــــ (فلسفــة الأخلاق الصوفية عند ابن عربــي)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩.

عثمان يحيى، الدكتور:

ـــــ (نصوص تاريخية بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩.

عفيفي، د. أبو العلا:

ـــــ (الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩.

ـــــ (من أين استقى ابن عربي فلسفة الصوفية)، مجلة كلية الآداب، القاهرة ١٩٣٣، المجلد الأول.

ـــــ (نظريات الإسلاميين في الكلمة)، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٣٤.

غلّاب، د. محمد:

ـــــ (المعرفة عند محيي الدين بن عربي)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩.

محمود، د. زكي نجيب:

ـــــ (طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان ترجمان الأشواق)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩.

محمود قاسم، الدكتور:

ـــــ (فكرة الإنسان في مذهب ابن عربي)، ضمن كتاب (دراسات فلسفية)، القاهرة ١٩٧٤.

مدكور، د. إبراهيم:

ـــــ (وحـدة الوجود بين ابن عربـي وسبينـوزا)، ضمن (الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي)، القاهرة ١٩٦٩.

مصطفى عبد الرازق:

ـــــ مادة (التصـوف)، ضمن كتاب (دائرة المعـارف الإسلامية)، ج٥.

نظلة أحمد الجبوري، الدكتورة:

ـــــ (الحب الإلهي في الفكر الصوفي)، مجلـة دراسات اجتماعية، قسم الدراسات الاجتماعية، بيت الحكمة، بغداد ٢٠١٢، عدد ٢٨، ص ١٥٧ ـــــ ١٦٦.

صـــدر للمؤلفـــة

١. المنطق، مطبعة جامعة بغداد، ١٩٨٨.
٢. منهج التأويل في الفكر الصوفي، ط١، مكتبة ابن تيمية، البحرين ١٩٨٨.
٣. فلسفة وحدة الوجود أصولها وفترتها الاسلامية، ط١، مكتبة ابن تيمية، البحرين ١٩٨٨.
٤. الفلسفة الاسلامية، ط١، مطبعة الجامعة، بغداد ١٩٩٠.
٥. نصوص المصطلح الصوفي في الاسلام، ط١، السلسلة الفلسفية (١)، بيت الحكمة، بغداد ١٩٩٩.
٦. الببليوغرافيا الفلسفية العربية، ج٢ (التصوف، علم الكلام، الفلسفة)، ط١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٠ (كتاب مشترك).
٧. النصوص السياسية والفلسفية في كتاب العقد الفريد، سلسلة التصنيف والتبويب (٧)، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٠ (كتاب مشترك ود. غانم محمد صالح).
٨. خصائص التجربة الصوفية في الاسلام ـــــ دراسة ونقد، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠١.
٩. معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، دار نينوى للدراسات والنشر، ط٢، (منقحة ومزيدة)، دمشق ٢٠٠٨.
١٠. فلسفة وحدة الوجود أصولها وفترتها الإسلامية، الدار العثمانية للنشر، عمّان ٢٠٠٩.

١١. فلسفة وحدة الوجود في الفكر الإسلامي وقفات نقدية ــــ مقارنة، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق ٢٠٠٩.
١٢. التصوف في العراق، ط١، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي ٢٠١٢ (كتاب مشترك).
١٣. دراسات في الفكر العراقي القديم، ط١، دار الجواهري للطباعة والنشر، بغداد ٢٠١٣ (بغداد عاصمة للثقافة).
١٤. معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، دار نينوى للدراسات والنشر، ط٣، دمشق ٢٠١٣.
١٥. الفكر الصوفي ــــ مقاربات في المصطلح والمنهج واللغة، ط١، المركز العلمي العراقي، بغداد ٢٠١٤.
١٦. التصوف أبحاث ودراسات: دراسات نقدية، ط ١، منشورات ضفاف، بيروت ٢٠١٥ (كتاب مشترك).